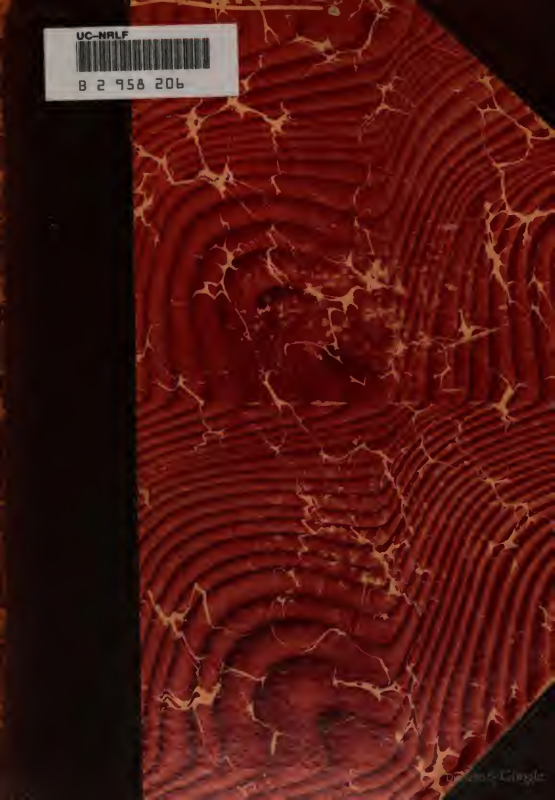

UC-NRLF
B 2 958 206


LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Class



Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XXXXIII.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Die
sozialpädagogischen Strömungen
der Gegenwart.

Dargestellt und kritisch beurteilt

von

Dr. Js. Bamberger,
Lehrer in Nürnberg.





Bern
Druck und Verlag von Scheitlin, Spring & Cie.
1906.

Inhaltsangabe.



I. Teil.

Im Kampf der Meinungen auf pädagogischem Gebiete seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts bis auf unsere Tage hat wohl kein Losungswort mehr allgemeine Zustimmung gefunden als der Ruf des Wiener Pädagogen Dittes: „Pestalozzi für immer!" Jede Partei reklamiert diesen Volksmann für sich und glaubt ihr System am besten begründet mit der fast zur marktschreierischen Reklame gewordenen Aufschrift: Pestalozzi. So erleben wir das ergötzliche Schauspiel, dass Herbartianer[1], Neukantianer[2], Männer von rein praktischen Gesichtspunkten[3] sich alle auf Pestalozzi berufen, auf ihn, dem doch all dies Schulmässige gar so fremd und unbekannt war. Aber genau besehen, finden wir eine Lösung für diese widerspruchsvollen Schulmeinungen in der Persönlichkeit Pestalozzis selbst, der ganz erfüllt war von dem Geiste der Neuzeit und ihrer Kulturidee. In ihm waren gleichsam die geistigen, politischen und sozialen Strömungen seiner Zeit potenziert vorhanden. Und mit der ganzen Kraft seiner Persönlichkeit übertrug er all das auf das Gebiet der Schule und der Erziehung. Wenn Pestalozzi als den Zweck der Erziehung die naturgemässe Entwicklung des Kindes zur wahren, *edlen Menschlichkeit* und die *harmonische Ausbildung aller* Kräfte und Fähigkeiten bezeichnet, so ist damit das ganze Streben der Neuzeit gekennzeichnet, wie es seit den Tagen des Descartes und Bacon angebahnt worden ist. Im Gegensatz zur antiken Welt betont die Neuzeit[4] den Gedanken, dass die letzte Aufgabe des Einzel- und Gesamtlebens darin bestehe, *alle in der Menschheit angelegten Kräfte voll zu entwickeln*

[1] Wigge, Herbart und Pestalozzi.

[2] Natorp, Herbart und Pestalozzi.

[3] Vogel, Pestalozzi u. s. w.

[4] Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, 1. Aufl. 1878, S. 187 ff.

und ins Unendliche zu steigern und zwar zur Macht über Natur, Menschenleben und Welt. So zeigt sich in diesem grossen Erzieher die alte Wahrheit bestätigt, *dass die Schularbeit und die Pädagogik überhaupt abhängig ist* von der *Kultur eines Volkes*. Erziehungsfragen sind Kulturfragen.[1] Es ist nur eine halbe Wahrheit zu sagen: „Wer die Schule hat, dem gehört die Zukunft“. Die neuen erzieherischen Aufgaben und Ideen eines Zeitalters sind immer zuerst in den Köpfen der Erwachsenen zur Reife gelangt und dann erst in die Schule getragen worden.[2] Wie sich uns das im Zeitalter Pestalozzis gezeigt hat, so ist im allgemeinen die Entwicklungsgeschichte der Pädagogik in allen ihren Teilen abhängig von der Entwicklung des menschlichen Kulturlebens im weitesten Sinne. Besonders aber hat man dabei die Entwicklung der Philosophie eines Zeitalters zu beachten, den Stand der Einzelwissenschaften und die politischen sozialwirtschaftlichen Verhältnisse, denn von alledem sind die philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Pädagogik (Psychologie, Ethik) die Unterrichtsstoffe, die Schulorganisation u. dgl. bedingt. Wie sich nun die Kulturentwicklung nicht immer in ruhigen Bahnen und in aufsteigender Linie bewegt hat, so zeigt auch die pädagogische Entwicklung gar oft eine unsichere Bewegung, Zickzacklinien und weit auseinander gehende Schulmeinungen. Das gilt besonders von unserem gegenwärtigen Zeitalter, dessen Gesamtkulturzustand sich in schweren inneren Kämpfen auf allen Gebieten menschlicher Betätigung zu neuen Aufgaben und Zielen durcharbeitet. Für diese muss das neue Geschlecht erzogen werden. Neben *freier Entwicklung der Individualität des Einzelsubjektes* steht die Forderung der Erziehung für die *Formen des Lebens in Staat, Kirche und Gesellschaft*. Daraus hat sich für die Pädagogik die Problemstellung ergeben: *Individualpädagogik oder Sozialpädagogik?*

Es sind das nicht etwa Probleme, die unser Zeitalter neu geprägt hat. Vielmehr begegnen wir individualistischen oder universalistischen Anschauungen in der allgemeinen Kultur und in der speziellen Erziehungswissenschaft in den verschiedenen Zeitaltern, wie ein *geschichtlicher Ueberblick* uns dessen belehrt und zeigt, dass die sozialpädagogischen Gedanken in der Erziehung die älteren sind,

---

[1] Scherer, Die Pädagogik vor Pestalozzi, S. 1 u. ff.

[2] Dörpfeld bezeichnet deshalb die Erziehung als Vererbung der Kulturgüter der Väter und Vorväter.

weil auch im Kulturleben die Sozialtendenz die ältere ist[1]. Freilich der *Begriff der Sozialpädagogik* ist erst seit einem halben Jahrhundert schärfer und präziser formuliert worden, indem auch die Soziologie sich als Wissenschaft Eingang und Achtung verschafft hat. Aus alledem erklärt sich auch die Tatsache, dass bei näherer Untersuchung über das Verhältnis zu diesen beiden Erziehungsproblemen kein Pädagoge des Altertums oder des Mittelalters schlechthin zur einen *oder* anderen sich hinneigte[2]. „Aber so undifferenziert wir uns auch das geistige Leben primitiver sozialer Gruppen denken mögen, so steht doch die *Gemeinschaft* am Anfang der Menschheitsentwicklung selbst“ (Wenzel, *Gemeinschaft* und Persönlichkeit, S. 115). Wenn wir nun von den Naturvölkern[3] absehen, so sind es vornehmlich die *Griechen*, bei denen wir in der Erziehung einer sozial-universalen Tendenz begegnen. Da den Griechen das Familienleben in unserem Sinne ganz unbekannt war und das Ideal des Mannes auf das Staatsleben hinzielte, so war die Erziehung der Hauptsache nach Pflicht des Staates und Staatserziehung[4]. So war hier die Sozialpädagogik, fast an der Grenze der Pädagogik liegend, politischer Natur und umfasste das Gebiet der Staats- und Rechtswissenschaft und prägte die ersten Grundlinien einer Schulverfassungstheorie aus. Vor allem war die Jugendbildung darauf gerichtet, eine Angleichung der Jungen an die Alten zu erzielen. Das gilt sowohl von der spartanischen als auch der athenischen Erziehung, wenn auch in Athen die Einzelpersönlichkeit und die geistige Bildung in höherem Masse zur Geltung kommen. Platon, Aristoteles und die alexandrinische Schule stimmten diesen griechischen Volksanschauungen im ganzen zwar zu. Aristoteles sagt: „Der einzelne Bürger soll nicht denken, er gehöre sich an, sondern er mit den anderen gehöre dem Staate an.“ Dennoch haben sie sich gerade dadurch um die Pädagogik so grosse Verdienste erworben, dass sie ihren Bereich auf die sozialen Phänomene in weitem Masse ausgedehnt haben. Damit wurde die Pädagogik von Anfang an auf die Fundamente der Philosophie gestellt,

[1] Trüper, Erziehung und Gesellschaft. (Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, Jahrg. 22, S. 292.)

[2] Lietz, Individual- und Sozialpädagogik. (Rein, Aus dem pädagogischen Universitätsseminar zu Jena, 1894, S. 58.)

[3] Siehe hierüber: Edelheim, Beiträge zur Geschichte der Sozialpädagogik, S. 22—26.

[4] Scherer, S. 25 ff.

und das griechische Geistesleben ist so ausgestaltet worden, dass es noch heute als Bildungsmittel gelten kann[1]. Als die nächsten Erben der griechischen Kulturarbeit betrachtet man die *Römer*. Nur wenig haben sie die griechische Weltanschauung nach der idealen Seite umgebildet. Die Römer haben vielmehr allem ihr Nützlichkeitsprinzip als Stempel aufgedrückt. So ist es ganz natürlich, dass in der römischen Erziehung der Mensch an sich keine hohe Schätzung erfahren konnte, vielmehr nur der Bürger als Angehöriger des Staates. Damit erhielt die Erziehung eine soziale Färbung. Doch darf nicht unerwähnt bleiben, dass die Römer die Erziehung des Einzelnen bei allen Forderungen von Bürgersinn doch der Familie überliessen[2]. Ferner wirkte der Römer sozial-ethisch, indem er seinen geistigen Besitz hinaus in die eroberten Länder trug und so nicht unwesentlich die Güter der Humanität vermehrte[3]. Besonders war es die Philosophie der Griechen, die erst durch die Römer allgemeines Volksgut geworden ist. Das war aber erst möglich durch ein neues Element, das im römischen Weltreich Einfluss gewann auf die Philosophie — *die Religion Israels*. Philosophisches Denken und religiöser Glaube suchten sich zu vereinigen, und dadurch war mit der grossen Volksmasse leichter Fühlung zu gewinnen für Kultur und Bildung, indem im Volke die Religion sich immer erhalten hatte[4].

Auf diese Weise wirkte *Israels volkspädagogische* Erziehung fort, und seine Kultur war nicht untergegangen mit seiner politischen Macht. Das *Judentum* empfing diese Befähigung zur *sozialpädagogischen* Wirksamkeit aus seiner „Lehre“. Die „Tora“ stellt eine sozialpädagogische Gesetzgebung dar, die Sozial- und Individualerziehung mit gleichem Nachdruck betont[5]. Allgemeine und allumfassende Volksbildung, auf der Wirksamkeit der Familienerziehung beruhend, war das Ziel dieses Gesetzes[6].

---

[1] Willmann, Didaktik I, S. 29.

[2] Scherer, a. a. O., S. 57 ff.

[3] Willmann II, S. 24.

[4] Scherer, S. 66.

[5] Trüper hat in seiner schon mehrerwähnten Abhandlung über „Erziehung und Gesellschaft“ (Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, 1890, S. 203) darauf hingewiesen. Hoffentlich ist es dem Verfasser vorliegender Arbeit bald möglich, Trüpers Wunsch nach einer speziellen Darstellung dieses Gegenstandes zu erfüllen.

[6] Pentateuch IV; 11, 29.

Von jüdischen Vorstellungen überhaupt beeinflusst, hat das *Christentum* diese sozial-ethische Tätigkeit fortgesetzt und diese Volkspädagogik der ganzen zivilisierten Welt mitgeteilt. Im Mittelalter ist dann innerhalb des Christentums die mächtigste aller sozialen Gemeinschaften entstanden — die *Kirche*. Ihr ist das Individuum in jeder Hinsicht vollständig untergeordnet und hat gar keine selbständige Bedeutung. So ist es geblieben noch lange über die Zeit der Alleinherrschaft der ungeteilten Kirche hinaus. Diese Erscheinung findet ihre Erklärung im wirtschaftlichen Charakter des Mittelalters. Auch im wirtschaftlichen Leben bis tief ins 18. Jahrhundert hinein war das Individuum vollständig unselbständig und seinem Stand und seiner Zunft untergeordnet und beherrscht von einem anmassenden Beamtentum, einem hochfahrenden Adel und von den Launen entarteter Landesfürsten. Da ist es begreiflich, dass für die Herausbildung eines freien Individuums in der Erziehung nichts geschehen ist. Die Kirche stellte die Erzieher sowohl in den Katechetenschulen, in den Klosterschulen, in den Kathedralschulen, in allen Schuleinrichtungen der Scholastik, als auch noch in den schon etwas weltlichen Stadtschulen.

So waren das Altertum und das Mittelalter beherrscht von einer einseitigen Sozialtendenz, die Erziehung war geleitet von einer schroffen Sozialpädagogik[1].

Gegen diese bis zum Extrem gesteigerte Tendenz wandte sich der Geist der *Neuzeit* im *Humanismus* und in der *Reformation*, die ihre schärfsten Waffen erhielten gegen den scholastischen Geist aus der erweiterten Welterkenntnis, wie sie durch die Kreuzzüge angebahnt, durch die Erfindungen und Entdeckungen am Ausgange des Mittelalters vertieft worden war. Daraus wurde auch ein neuer pädagogischer Geist geboren, insbesondere hat der Humanismus von Anfang an eine pädagogische Richtung angenommen. Das Selbstgefühl des Einzelnen wurde wiedererweckt. Das war der erste Schritt zur Emanzipation des Individuums[2]. Dieser Befreiungskampf ist aber lange nicht über die Theorie hinausgekommen. Wenn auch die grossen Männer des Geistes ihre beste Kraft daran setzten, durch eine Neugestaltung der Erziehung der neuen Weltanschauung Geltung zu verschaffen, den Wust der Scholastik hinwegzuräumen von der reinen

[1] Bergemann, Aphorismen zur sozialen Pädagogik, S. 11.

[2] C. Müller, Individual- und Sozialerziehung. (D. deutsche Schule, 1900, Seite 348.)

Bibellehre und den Klassikern des Altertums, so ist es doch erst der durchaus praktisch gestaltenden Richtung des *Pietismus* gelungen, den Realismus der Philosophie und der allgemeinen Weltanschauung (seit Nikolaus von Kues, Giordano Bruno und Bacon von Verulam) als fruchtbaren Boden zu bearbeiten für die Entwicklung der wissenschaftlichen Pädagogik und der Volksbildung. Aus dieser Bewegung ist der Pädagoge Comenius herausgehoben worden. Aber erst dem Zeitalter der *Aufklärung* war es vorbehalten, das Fundament zu legen zu einer neuen Welt- und Lebensanschauung und der Pädagogik eine wissenschaftliche Psychologie[1] und Ethik zu geben. Da beginnt das Zeitalter der Reformbestrebungen auf pädagogischem Gebiet[2]. In dieser Zeit tritt zum ersten Male der scharfe Gegensatz gegen die Sozialpädagogik des Altertums und des Mittelalters in die Erscheinung in der *Individualpädagogik*. Der Zögling wird nicht mehr als Glied der Gesamtheit betrachtet; man betrachtet die Schule nicht mehr als Bildungsstätte für Leben und Staat und Gesellschaft. Der Individualismus in der Philosophie und der ganzen Kulturlage der Aufklärungszeit prägte sich auch in der Pädagogik aus. Das Verhältnis von *Schule und Gesellschaft* verengerte sich zu dem zwischen *Lehrer und Kind*. Es war ganz natürlich, dass mit der Begründung der Pädagogik durch die Ethik und hauptsächlich durch die Psychologie der Standpunkt und Ausgangspunkt in der Erziehung in das *Subjekt* verlegt wurde. Schon die Didaktiker des 17. Jahrhunderts sind damit von selbst Individualpädagogen geworden[3]. Die Person des Zöglings wurde in den Vordergrund gerückt, und die Bildung des Einzelnen war Selbstzweck und wurde nicht mehr bloss um des Staates wegen oder der Nation willen erstrebt.

Gegen die zum Extrem gewordene Sozialtendenz war diese neue Richtung die natürliche Reaktion, wie ja extreme Einseitigkeit immer den heftigsten Widerstand der Unterdrückten zur Folge hat. Die Reformation hatte es bloss mit der Aufklärung auf religiösem Gebiet zu tun, zur Befreiung des Individuums. Doch diese Didaktiker versuchen die Befreiung auf allen Gebieten, oft unter Hintansetzung jeglicher historischer Bedingtheit des Zöglings[4]. So haben sie den

[1] Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie.

[2] Scherer, a. a. O., S. 566.

[3] Rissmann, Individualismus und Sozialismus.

[4] Schon hier setzt der Streit darüber ein, ob die einzelnen Didaktiker Sozial- oder Individualpädagogen seien, wie es besonders um Diesterweg heute

ursprünglichen Ausgangspunkt von der allgemeinen Kulturentwicklung vielfach verloren. *Comenius* und *Locke* dürfen hier als die bedeutendsten Vorläufer genannt werden für die herrschende Individualpädagogik des 18. Jahrhunderts. Dieser Befreiungskampf der Geister ragt aber weit über diese Zeit hinaus ins 19. Jahrhundert hinein, an dem so die grössten Geister von dem Humanismus und der Reformation an bis Kant und Gœthe gearbeitet haben[1]. Auf allen Gebieten sollte das Ueberlieferte, das historisch Gewordene ersetzt werden durch das Vernünftige und Natürliche. In Staat und Gesellschaft, in Philosophie und Wissenschaft, in Kirche und Schule sollte alles vernunft- und naturgemäss gestaltet werden. Daraus sind die Zeitströmungen des Rationalismus und Naturalismus entstanden, die auf pädagogischem Gebiet in konsequenter Weise deu Individualismus nach sich zogen[2], dessen ethische Spitze im Eudämonismus und Utilitarismus endigte. Die Kirchenpädagogik sollte mit einem Schlage ersetzt werden durch eine philantropische Erziehung. Mit dem *Philantropismus* ist der Weg gebahnt worden. wenn wir von *Montaigne* und dem schon genannten *Locke* absehen, hauptsächlich von *J. J. Rousseau*. Mit radikaler Schärfe suchte Rousseau auf allen Gebieten nachzuweisen, dass das Individuum das Primäre, die Gemeinschaft das Sekundäre, aus dem freien Willen Einzelner entstanden sei. Das führte ihn zu seinem „Contrat social“, dessen Ideen Rousseau auf alle Verhältnisse zu übertragen wagte. Mit hinreissender Beredtsamkeit wird der Urzustand des alleinstehenden Individuums als der höhere bezeichnet gegenüber dem Kulturzustand der Vereinigung der Individuen. Neben der Forderung: „Zurück zur Natur“ ist es in seiner Pädagogik hauptsächlich der Gedanke der Einzelerziehung (Hofmeister-Erziehung), den er mit Energie vertritt und durch den er auf sein ganzes Zeitalter und darüber hinaus eingewirkt hat. Auf dieser Weltanschauung des Individualismus hat sich dann die Pädagogik der Philantropen aufgebaut. Sie wollten das praktisch ausführen, was die Philosophen (von Bacon und Rousseau bis Lessing und

---

geschieht, den die einen (Rissmann und Bergemann) einen Individualpädagogen, die anderen (Nitschke und Mende, Schmidtel) einen Sozialpädagogen nennen (siehe Scherer, Pädagogischer Jahresbericht 1898, S. 9). Eine innere Berechtigung ist diesem einseitigen Entweder — Oder kaum zuzusprechen, wie schon einleitend bemerkt ist und noch ausführlicher dargelegt wird.

[1] Bergemann, Aphorismen, Seite 13.

[2] Scherer, a. a. O., Seite 566 ff.

Leibniz) des 18. Jahrhunderts als Erziehungsaufgabe gestellt hatten, die Menschen zur Glückseligkeit zu führen, zur Philantropie. (Darin gipfelte für diese Philantropisten [Basedow, Rochow, Trapp, Bahrdt u. a.] das Zeitalter der Aufklärung.) Wenn wir auch zugeben müssen, dass diese Lehren vielfach Keime zu einer wahren Volkserziehung enthalten, so konnte die Arbeit der Aufklärungszeit auf den Gebieten der Philosophie und Pädagogik keine ausreichende sein. Vor allem lag in ihrer Moral die Gefahr, ganz in den Egoismus einzumünden. Hier setzte *Kants* Idealismus ein gegen den hergebrachten Realismus. (Ueber Kants Pädagogik siehe Vogt, Kants Pädagogik in Reins Encyklopädie, Bd. IV, S. 1.) Das blieb nicht ohne Einwirkung auf das pädagogische Gebiet. Der Grundgedanke aller pädagogischen Schriften jener Tage ist der Sittlichkeitsgedanke Kants[1]. Damit war der einseitige Individualismus der Aufklärungszeit schon erschüttert. Vollends in andere Bahnen gelenkt wurde er für die Pädagogik erst mit Pestalozzi und der Pestalozzischen Pädagogik. Dennoch ist die Individualpädagogik, wie der Individualismus überhaupt, noch in das 19. Jahrhundert mithineingenommen worden. *Herbart* kann mit Recht als extremer Vertreter der Individualpädagogik gelten, ebenso wie man die Philosophen Max Stirner und Nietzsche als Individualisten bezeichnet, die in ihren Anschauungen dem Anarchismus sehr nahe kommen, als Rückschlag gegen die extremen sozialistischen Theorien unserer Tage[2] und wohl als letzte Ausläufer in der individualistischen Entwicklungsreihe[3]. Aber gegen diesen Individualismus, der nur den Menschen als solchen in seiner Eigenart entwickeln will und sich nur vom Interesse für ihn leiten lässt[4], hatten sich bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts Männer von Bedeutung gewendet und gegen die Einseitigkeit dieser Richtung angekämpft. Von Adam Smith, Hume und den französischen Sozialpädagogen[5] führt die Umwälzung zum Universalismus neben Kant hauptsächlich zu Fichte, Schleiermacher und Hegel. Gerade zu der Zeit, als von Locke und Rousseau die Einzelerziehung am nachdrücklichsten betont worden, erhoben sich Stimmen für die öffentliche Erziehung, wenigstens der

---

[1] Rissmann, Individualismus und Sozialismus. S. 11.

[2] Bergemann, Aphorismen. S. 17.

[3] Ziegler, Geistige und soziale Strömungen des 19. Jahrhunderts. Seite 580—608.

[4] C. Müller, Individual- und Sozialpädagogik.

[5] Edelheim, Beiträge zur Geschichte der Sozialpädagogik.

niederen Gesellschaftsklassen. Erst am Ende des 18. Jahrhunderts und am Anfang des vorigen Jahrhunderts ist diese Doppelströmung der Individual- und Sozialpädagogik deutlich hervorgetreten, ohne dass es über beide zu einer klaren Auseinandersetzung gekommen wäre. Es lag das an der allgemeinen Zeitunruhe, die, mit der französischen Revolution beginnend, alle Verhältnisse in Gärung versetzt hat. Wie Kant sich bemühte, in den entgegengesetzten Strömungen der überlieferten Philosophie in scharf kritischer Weise zu vermitteln, so prägt sich auch in den daraus herzuleitenden pädagogischen Ideen jene Doppelseitigkeit aus. Es dürfte gerade bei den Philosophen unter den Pädagogen oder den Pädagogen unter den Philosophen jener Zeit schwer fallen, eine einseitige Richtung durchaus nachzuweisen. Wenn auch Kant in der Hauptsache, wie die Aufklärungspädagogen im allgemeinen, Individualpädagoge ist, so neigt doch sein Prinzip der sittlichen Vollkommenheit, die ein *allgemeinmenschliches* ist, zur Sozialpädagogik hin, welche die Menschheit oder doch die Nation als soziales Ganzes ins Auge fasst[1]. Durch den politischen Druck jener Tage ist diese in der ganzen Zeitrichtung liegende Hinneigung zur Sozialtendenz noch verstärkt worden. Unter diesen Einflüssen sind Pestalozzis Anschauungen gereift, die anfangs in weit höherem Masse sozialpädagogisch erscheinen, während Pestalozzi in seinen späteren Schriften sich mehr und mehr der Individualpädagogik nähert. Sein Vorbild und seine Schriften haben auch in dieser mannigfachen Art Einfluss geübt auf die Philosophen und Pädagogen bis auf unsere Tage.[2] So ist uns der Individualismus neben der Sozialpädagogik in Praxis und Theorie erhalten geblieben und damit auch die Unruhe in der ganzen pädagogischen Zeitströmung, wie das schon einleitend betont worden ist. Wie Hegel am Anfang des 19. Jahrhunderts es gewesen ist, der den Universalismus in seiner Philosophie der Geschichte neu begründet hat, so ist es ein anderer Philosoph derselben Zeit, *J. G. Fichte,* welcher in seinen Reden über *„die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“* und in seinen *„Reden an die deutsche Nation“* die sozialpädagogischen Ideen zum ersten Male bestimmter präzisierte, unter starkem Einfluss von Pestalozzi. Fichte hat den Versuch unternommen, den Intellektualismus und

---

[1] Scherer, a. a. O.

[2] L. Stein, Pestalozzi als Völkererzieher (Der Sinn des Daseins, S. 302 bis 335) und Chr. Rothenberger, Pestalozzi als Philosoph (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. XI, 1898, S. 64—85).

Individualismus des 18. Jahrhunderts nicht mehr als ausschliessliche Grundlage der Pädagogik zu betrachten, sondern aus der Ideenrichtung des 19. Jahrhunderts sie vom sozialen und geschichtlichen Standpunkt aus neu zu begründen[1]. Daneben ist es noch der Staatsrechtslehrer *Lorenz v. Stein*, der in seiner „*Verwaltungslehre*" das Bildungswesen von diesem Gesichtspunkt aus behandelt. Von diesen Männern aus hat sich dann eine mächtige Bewegung angebahnt, die unter dem Namen *Sozialpädagogik* sich ebenbürtig neben die *Individualpädagogik* gestellt hat.

[1] Hochegger, Individual- und Sozialpädagogik. Seite 7.

II. Teil.

Diese geschichtliche Betrachtung zeigt uns das mit Sicherheit, dass die einseitige Betonung der Individualpädagogik *oder* Sozialpädagogik in keinem Zeitalter der Lebensgesetzmässigkeit entsprechen konnte. Die geschichtlichen Tatsachen allein beweisen, dass es unmöglich ist, eine Richtung durch die andere in ausschliesslicher Weise ersetzen zu wollen. Es zeigt sich ganz deutlich, dass beide in systematische Verbindung und Ergänzung zu bringen sind, damit der Einzelne und die Gemeinschaft Sinn und Bedeutung erlangen. Am klarsten wird uns das, wenn wir das Problem der Individualpädagogik und Sozialpädagogik *bestimmt zu formulieren suchen.*

Beide Richtungen sind herausgewachsen aus den historischen Gegensätzen des Individualismus und Sozialismus. Deutlich zeigt sich uns das mit dem Beginn der Neuzeit in Deutschland, Durch den liberalistischen und wirtschaftlichen Individualismus ist die Individualpädagogik zu scharfer Ausprägung gelangt. Besonders waren es die Vertreter des Neuhumanismus, die sich die humane und ästhetische Bildung der Einzelpersönlichkeit zum Ziel setzten. Nur durch die Ausbildung der Individuen kann das Menschengeschlecht auf eine höhere Stufe der Kultur gebracht werden. Das Individuum als Einzelner wurde als höchster Typus hingestellt. Alles kommt darauf an, den Wert der Einzelpersönlichkeit zu erhöhen. Je gründlicher der Einzelmensch ausgerüstet ist mit Wissen, je mehr die Einzelindividuen befähigt sind, an der Kulturarbeit teilzunehmen, um so grösser ist die Kraft der Vereinigung, der Gesellschaft solcher Einzelpersönlichkeiten. Daraus ist für die Pädagogik die Forderung entstanden: harmonische Ausbildung aller Kräfte. Nachdem der Individualismus mit Recht lehrt, dass dem Einzelnen ein absoluter Wert zukommt, entsteht für die Individualpädagogik die Frage: Wie sind Unterricht und Erziehung zu gestalten, damit der Einzelne

befähigt wird mitzuarbeiten an der Kulturarbeit der Menschheit? Wie kann dafür Sorge getragen werden, dass an Körper und Geist gesunde Individuen heranwachsen? Die Aufgaben, die sich die Individualpädagogik damit stellt, erfordern eine gründliche Analyse der Individualität nach ihren Anlagen und den von aussen kommenden Anregungen zur Entwicklung. Dazu bedarf sie vor allem der Psychologie.[1] Im weiteren muss sich dann die Individualpädagogik mit den speziellen pädagogischen Problemen befassen. Im Geiste einer solchen Pädagogik ist der Lehrer *Bildner des Kindes* und massgebend ist das Verhältnis von *Zögling und Erzieher*. Die Schule ist die äussere Veranstaltung zum Zwecke der Erziehung und der Belehrung des Kindes. Als Ziel der Erziehung werden persönliche Ideale aufgestellt: persönlich- tüchtige und sittliche Persönlichkeiten sollen herangebildet werden. Der Individualpädagogik bleibt nach wie vor das Gebiet der eigentlichen Schulerziehung. Sie hat die systematische Erziehung der Kinder im Alter von 6 bis 14 Jahren zu übernehmen. Die Individualpädagogik ist in diesem Sinne die eigentliche Elementarpädagogik.[2] Ihre mächtigste Stütze soll sie an der Familienerziehung finden. Diese beiden Faktoren sollen besonders zusammenwirken in der Gemüts- und Charakterbildung. Das Schwergewicht der Schule liegt auf dem Gebiete des Unterrichtes. Und was auf diesem Gebiete gelehrt wird, muss in vollem Einklang stehen mit der herrschenden Wissenschaft. Im Sinne Pestalozzis soll sich die Elementarpädagogik auf Anschauung und Erfahrung stützen und sich insbesondere die Ergebnisse der experimentellen Methode zu eigen machen, die von hervorragenden Psychologen und Pädagogen der Gegenwart gepflegt wird und der Erziehungswissenschaft eine sichere Basis gewährt.

Mit dem Erwachen des sozialen Bewusstseins im 19. Jahrhundert ist eine neue Wissenschaft zur Reife gelangt, die sich den philosophischen Disziplinen zur Seite gestellt hat, die Soziologie. Ihre Probleme beschäftigen sich mit der Lösung der Frage:[2] „Unter welche Bedingungen soll das Zusammenleben und Zusammenwirken wirtschaftlich und kulturell vorgeschrittener Individuen und sozialer Gruppen gestellt werden, damit die zu schaffende gesellschaftliche Organisation sich in einem alle Glieder dieser Gesellschaft möglichst

[1] Diese benutzt alle Momente der natürlichen Entwicklung wie die Körperpflege die natürlichen Gesetze der physischen.

[2] Ludwig Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, 1904, Stuttgart. (Encke.) S. 13 u. S. 544.

zufriedenstellenden Gleichgewicht befinde?“ Die Soziologie zeigt uns, dass wir Menschen in unserem Zusammenleben kein blosses Aggregat oder räumliches Nebeneinander darstellen, wie etwa ein Polypenstamm. sondern dass wir im ständigen Wechselverhältnis zu einander stehen und infolgedessen unsere wechselseitigen Beziehungen nach unserer jeweiligen Einsicht regeln können. Ferner tut sie dar, dass bei allen bildungsfähigen Stämmen des Erdenrundes in einer bestimmten Regelmässigkeit aus den kleinsten Gruppen der Individuen sich grosse Verbände entwickelt haben, und sie wirft die Frage auf:[1] „Ist der Sinn der Menschheitsentwicklung die Einzelpersönlichkeit oder die Gesamtpersönlichkeit?“ Sie bezeichnet uns den modernen Staat als das Organisierungssystem, in dem das Individuum und die Gattung und Gesellschaft einen Interessenausgleich finden. „Er ist gegenüber dem Individuum und der Gesellschaft ein festes System von Ueber- und Unterordnung.“ Aus dieser Soziologie erwachsen nun auch der Pädagogik neue Aufgaben. Auf Grund des sozialen Bewusstseins und des daraus resultierenden sozialen Gewissens fordert unsere Zeit eine allgemeine, allen zuteil werdende Erziehung. Nicht bloss die Kinder bis zum 14. Lebensjahre sollen erzogen werden und Unterricht erhalten, sondern auch die Heranwachsenden und Erwachsenen in ihrer Gesamtheit. Wir nennen die Gesamtheit der Erziehung der Grossen Sozialpädagogik. Für die Sozialpädagogik ist der Lehrer der *Vertreter der älteren Generation, des Gesamtwillens.* Massgebend für diese Pädagogik ist die Wertschätzung, welche eine Zeitströmung, eine Generation dem Bildungsstreben entgegenbringt. Für die Sozialpädagogik gilt das Verhältnis *der Schule zum Staate.* Die Schule soll eine Kulturanstalt sein, die dem ganzen Volke allgemeine Bildung, Kunst und Wissenschaft, als ein nationales Kulturgut verbreiten soll.[2] In ihrer praktischen Organisation stützt sich die Sozialpädagogik auf die Elemente der Individualpädagogik sowohl hinsichtlich der Erziehung, als auch des Unterrichtes. Jeder Staatsbürger erhalte neben seiner eigentlichen Berufsbildung eine systematische Einführung und Belehrung über alle sozialen Institutionen des Staates und die soziale Gesetzgebung. Ferner sollen in aufsteigender Weise die Probleme der Natur- und Geisteswissenschaften dargestellt werden. Die Ergebnisse der Einzelwissenschaften sollen vereinigt werden zu einer einheitlichen sozial-philosophischen

[1] Siehe obige Anmerkung.

[2] Regener, Allgemeine Unterrichtslehre, S. 8.

Weltanschauung. Welche Schulsysteme für diese Unterrichtsstoffe, die in ihren Grundzügen hier angedeutet sind, zweckmässig zu gestalten wären, hat uns vor allem England gezeigt, wo man das Reformwerk für Erwachsene in Angriff genommen hat: „University Extension“ ist dort das Losungswort, das auch für uns massgebend sein muss. Es sollen also nicht bloss Fachschulen für die einzelnen Berufsarten ins Leben treten, sondern neben ihnen auch allgemeinwissenschaftliche Kurse, die sich dem Alter und den Verhältnissen der Besucher stufenweise anzupassen haben.

Nachdem wir den vorläufigen Versuch gemacht haben, das Problem der Individual- und Sozialpädagogik begrifflich zu formulieren und in kurzen Andeutungen ihre praktische Durchführbarkeit zu zeigen, kehren wir zur geschichtlichen Betrachtung zurück zum *eigentlichen Zeitalter der Sozialpädagogen.*

Sozialpädagogische Anklänge finden sich, wie schon erwähnt, seit dem Ende des 18. und dem Aufang des 19. Jahrhunderts. *Herder* versuchte schon beiden Richtungen gerecht zu werden, indem er den Einzelnen als Glied des Volkes betrachtet und ihm eine Bildung zuweist, die in Uebereinstimmung steht mit dem geschichtlich erwachsenen Volksleben. Herder nennt das Individuum einen „Modus des Volksgeistes“, das infolgedessen für das soziale Gebiet erzogen werden muss. Hier ist noch besonders *Schleiermachers* zu gedenken. In seiner „Lehre von der Volksschule“ hat er die politischen, sozialen und nationalen Fragen zusammenhängend behandelt. Schleiermacher fordert von der Volksschule eine auf das Leben und seine Anforderungen Rücksicht nehmende allgemeine Bildung. Besonders hat er nach der ethischen Seite neue Bahnen eingeschlagen, indem er die pädagogische Tätigkeit in Verbindung brachte mit den sittlichen Gemeinschaften des sozialen Lebens. Die Erziehung soll verbunden werden mit den Aufgaben der Sitte, des Staates, der Kirche, und die Bildung mit dem geistigen Leben der Nation. Einen ähnlichen Standpunkt vertreten auch *Grasser* und *Mager* als Anhänger *Hegels.* Mager zeigte besonders hinsichtlich des Schulregimentes, dass die Gesellschaft der Boden der öffentlichen Schulen sei. („Bruchstücke aus einer deutschen Scholastik.“) Auch *Harnisch* und *Heinsius* verdienen Erwähnung als Pädagogen, die „als die preussischen Pestalozzianer“, die Individualpädagogik durch die Sozialpädagogik zu ergänzen bemüht waren, um dadurch die ganze Richtung der Erziehung zu erweitern.

So waren für die Folgezeit fruchtbare Ansätze zur Weiterbildung der Sozialpädagogik geschaffen. Doch ist diese zunächst mehr in der Praxis versucht worden, während die Theorie noch vielfach in der Individualpädagogik wurzelte. Das gilt insbesondere vom Neu-Pestalozzianismus *Diesterwegs* und seiner Anhänger, wie Becker, Wurst, Grassmann, Völter u. s. w. Das berechtigt aber keineswegs dazu, Diesterweg *ausschliesslich* als Individualpädagogen zu bezeichnen. Für seine theoretischen Anschauungen mag das schon eher gelten, nicht für seine Schulpraxis. „Lebe im Ganzen!“ war sein markanter Wahlspruch (Rebhuhn, Diesterweg und die soziale Frage. Deutsche Schule 1900, Seite 521.) So ist es schon oft gewesen, dass Theorie und Praxis nicht immer im gleichen Schritt sich bewegten. Mit grösserer Berechtigung kann man *Herbart* als extremen Individualpädagogen bezeichnen; wenn auch er schon da und dort in eine soziale Betrachtungsweise hinüberzugleiten scheint, ist er doch Individualpädagoge geblieben und ist über den Aufklärungs-individualismus nie hinausgekommen. Das ist schon eher seinen Schülern *Lazarus* und *Steinthal* in ihrer Völkerpsychologie gelungen. Wenn auch neuerdings der Versuch unternommen worden ist, bei allen Vertretern der Herbartschen Schule bis auf *Rein* sozialpädagogische Tendenzen nachzuweisen, so dürfte das deutlich betont und hervorragend nur für *Willmann und Dörpfeld* und *Trüper* seine Richtigkeit haben. In unserer jüngsten Zeit treten noch andere Vertreter der Sozialpädagogik hervor, die von ganz anderen *Anschauungen und Grundlagen* ausgehen und mit verschiedenen *Mitteln* ein anderes *Ziel* zu erreichen suchen. Wir können geradezu von *sozialpädagogischen Strömungen* sprechen, die einen glänzenden Beweis dafür liefern, wie tief schon diese Tendenz in die Theorie und Praxis eingedrungen ist.[1]

Trotzdem die pädagogische Theorie seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts bis in unsere Zeit herein vom Pestalozzianismus und Herbartianismus und so individualistisch beherrscht war, hat sich gerade,

[1] Wir dürfen aber dabei nicht übersehen, dass die einzelnen Strömungen mit ihrem Begriffe der Sozialpädagogik nicht dasselbe meinen. Es wird sich vielmehr zeigen, dass das Wort „Sozial“ in seiner Verbindung mit „Pädagogik“ in verschiedenen Grundbedeutungen aufgefasst wird. Wir werden sehen, dass auch der Begriff „Sozialpädagogik“ noch nicht völlig geklärt ist und damit ein gleiches Schicksal erleidet wie die übrigen mannigfachen Anwendungen des Begriffes „Sozial“.

wohl unter dem mächtigen Einflusse des wirtschaftlich-industriellen Aufschwunges, der sich auch bereits in der materialistischen Geschichtsauffassung geltend machte, von der *Herbartschen* Schule aus eine *sozialpädagogische* Strömung angebahnt, in den schon erwähnten Vertretern, die sich aber immer innerhalb des Herbartianismus eine selbständige Haltung bewahrt haben. Als Ausgangspunkt wird die Ethik benutzt, als deren Ausläufer auch die übrigen sozialpädagogischen Strömungen angesehen werden können.

A. Seitdem wir von Trüper die lichtvolle Arbeit über F. W. Dörpfelds soziale Erziehung in Theorie und Praxis besitzen, erkennen wir in geschlossener Totalität diesen rheinischen Schulmann auch in seiner vollen Wirksamkeit in der Richtung der sozialen Seite der Erziehung. „Er verstand es, unserem Volke ins Herz zu schauen und ihm nach allen Seiten des sozialen oder Gemeinschaftslebens hin von Utopistischem freie Ideale vorzuzeichnen, die noch für lange Zeit vorbildlich bleiben werden und auch trotz allen sozialen Denkens und Forschens in den letzten drei Jahrzehnten in vielen Punkten nicht überholt worden sind.“ An der Hand dieser Arbeit und den Hauptschriften Dörpfelds soll sich die Betrachtung über ihn bewegen.

Dörpfeld geht sehr scharf zu Gericht mit den Mängeln der Herbartschen Richtung, der er doch selber angehörte und betont vor allem, dass sie nicht imstande gewesen sei, sich über den hergebrachten Individualismus zu erheben. Als *Aufgabe* jeder wahren Pädagogik bezeichnet er die Berücksichtigung des individuellen und sozialen Prinzips. Von dieser Doppelseite aus seien die pädagogischen Fragen zu behandeln. Es ist zweifellos, dass Dörpfeld mit seiner Kritik des Herbartschen Systems nach dieser Richtung vollständig im Rechte war, besonders wenn wir an Zillers ausserordentlich einseitigen Individualismus denken. Es gilt das, wie schon erwähnt, auch noch für den grössten Teil der heutigen Schule Herbarts. Lange hat Dörpfeld allein für diese Ideen gekämpft, ohne in den eigenen Reihen Unterstützung zu finden, dafür aber von theologischer Seite umsomehr Anfeindung, gerade um seiner sozialethischen Ideen willen. Dörpfeld hat gezeigt, dass gerade auf dem Boden der Ethik Herbarts, die auf Platon zurückgreift, die Entwicklung zur Vereinigung der individualen und sozialen Aufgabe der Erziehung möglich ist. Das ist zwar auch schon vor ihm von Mager versucht worden. Es bleibt aber Dörpfelds Verdienst, diese Idee in

Theorie und Praxis versucht zu haben. Diesen *Ausgangspunkt* für die Aufgabe der Pädagogik in dieser Doppelerscheinung teilt Dörpfeld auch mit Sozialpädagogen aus anderen Lagern. Mehr oder weniger ist die Ethik (und die ethischen Strömungen) die Trägerin dieser Bewegungen. Auch in Bezug auf die *Aufgabe*, das *Ziel* dürfte Dörpfeld viel Gemeinsames haben mit anderen Sozialpädagogen. Er bleibt nicht stehen bei einer Schulpädagogik, sondern er richtet seine Blicke auch auf die Erwachsenen; mit Recht nennt deshalb Trüper diese Pädagogik eine „Anthropädagogik". Zu ihr rechnet Dörpfeld die Erziehung in Schule und Haus, die Erziehung durch die Kirche und den Staat und alle sozialen Gemeinschaften. Deshalb betont auch Natorp,[1] dass Dörpfeld sich nicht in der letzten Idee unterscheidet, wohl aber in der *Ausführung* dieser Idee, nicht in der allgemeinen Fragestellung, wohl aber *in der Beantwortung* vieler *besonderer Fragen*, die unter Voraussetzung der allgemeinen Frage der sozialen Pädagogik zu stellen, vielmehr durch die Tatsachen selbst gestellt sind. Die soziale Seite des *Unterrichts* und der *Schulerziehung*[2] ist von Dörpfeld damit scharf charakterisiert, dass er den Lehrstoff nicht bloss als Baumaterial für die Bildung des Charakters, sondern auch als soziales Gut betrachtet, das die Schule dem Nachwuchs zu vererben hat. Die formale Bildung kann nach Dörpfeld am besten erworben werden an praktischen, zum Leben in innigster Beziehung stehenden Stoffen. Die Stoffauswahl soll daher erfolgen nach den Bedürfnissen der sozialen Gemeinschaften. Mit Besonnenheit und Klarheit tritt Dörpfeld für *die Familie* ein als einer erhabenen sozialen Erziehungsgemeinschaft. Für Dörpfeld ist die Familie der Urorganismus jedes gesunden Volks- und Staatslebens. „Es fliesset aus der Familie alle gute Sitte und gut Regiment, Denn wo in Häusern Gehorsam nicht gehalten wird, wird man es nimmerhin dahin bringen, dass eine ganze Stadt, Land, Fürstentum oder Königreich wohl regieret werde. Denn in dem Hause ist das erste Regiment, davon alle anderen Regimenter und Herrschaften ihren Ursprung haben. Wo nun die Wurzel nicht gut ist, da kann weder Stamm noch gute Frucht folgen."[3] Die Familie

[1] Natorp, F. W. Dörpfelds soziale Erziehung, Deutsche Schule 1902. Seite 84.

[2] Zur allgemeinen Didaktik, Bd. II. Realunterricht, Bd. IV. Sozialpädagogisches und Vermischtes, Bd. X.

[3] Katechismus für Väter und Mütter. Ges. Schr. Bd. X, 1, Seite 5.

ist die „*Normalerziehungsanstalt*, nach welchem Muster *alle Anstalten und Schulen*, die auf wahre allgemeine Bildung berufen sind, möglichst, d. h. so weit ihre besonderen Zwecke es zulassen, *sich richten sollen*.[1] So erstrebte Dörpfeld auch eine enge Beziehung von Schule und Haus in seinen „Elternabenden", die der Sache nach, wenn auch nicht im Namen, von ihm begründet worden sind. Die Familien sollen sich vereinigen zu einer „Erziehungsgemeinschaft" — zur *Ortsschulgemeinde*, die Dörpfeld in ihrer sozialerziehlichen Bedeutung der Familie gleich hoch einschätzt. Solchen Verbänden von Familien legt er die Schulerziehung und die Sittenaufsicht über die Schuljugend auch ausserhalb der Schule auf. Die Organisation solcher Schulgemeinden soll auf dem Prinzip der Selbstverwaltung beruhen und bildet für ihn die Kernfrage der Sozialpädagogik.[2]

Wenn auch Dörpfeld die Schule in erster Linie zur Familie gerückt hat, so soll doch die Kirche in religiös-sozialem Sinne Einfluss ausüben auf die Schule. Diese muss dadurch konfessionell begründet sein, ohne etwa kirchlich dogmatisch zu werden und unter geistlicher Schulaufsicht zu stehen.[3]

Wie er in diesen Fragen selbständig seine Meinung vertrat, so hat er das auch in nationalen Fragen getan, namentlich hat er das Verhältnis von Schule und Staat und Volksleben in seiner Weise gekennzeichnet. Er war ein Feind der reinen Staatsschule. Der Staat soll nur das Wächteramt ausüben. Die Schule soll nicht nur für den Staat erziehen, sie umfasst mehr als das national Staatliche, nämlich alle Kulturgüter. Seine Teilnahme an der Sozialpolitik und der sogenannten sozialen Frage ist nach alledem überaus verständlich. Wie er alle Schulfragen in Theorie und Praxis unter dem Gesichtspunkt ihrer Anwendung aufs Leben betrachtete, so hat er auch direkt in die Fragen des praktischen Lebens eingegriffen ganz unter dem Einflusse seiner sozial-ethischen, -psychologischen und -pädagogischen Anschauungen.

Sein Leben, seine Schultätigkeit, seine zahlreichen Schriften[4]

---

[1] Freie Schulgemeinde. Ges. Schr. Bd. VIII, 1, S. 12 ff.

[2] Das Fundamentstück einer gerechten, gesunden, freien und friedlichen Schulverfassung. Ges. Schr. Bd. VIII, 3 Teile.

[3] Leidensgeschichte der Volksschule.

[4] Wir verweisen zu eingehenderem Studium auf die *Gesammelten Schriften in zwölf Bänden*, bei C. Bertelsmann, Gütersloh; ferner auf die schon erwähnten Arbeiten von Hindrichs, Carnap und Trüper.

sind durchaus erfüllt von sozialem Geiste. Und dennoch haben die Bestrebungen Dörpfelds nur geringe Erfolge erzielt. Ueber die Ursachen spricht sich Dörpfeld selbst aus in einem Briefe an Dr. Finger.[1] In scharf kritischer Weise beurteilt Natorp[2] manche Schwächen Dörpfelds und seines Systems. Dörpfeld war seiner ganzen Grundanschauung nach konservativ. Dadurch hat er sich das Verständnis des Sozialen in der Erziehung und des Pädagogischen im Gemeindeleben selber verengt, bei aller Grosszügigkeit seines Denkens. So bekämpft er bis zur Erbitterung und Ungerechtigkeit das Prinzip der Simultanschule. Sein Ideal der Schulgemeinde widerspricht ganz der modernen Entwicklung der Gesellschaft. Sein Prinzip, bis zur Verallgemeinerung durchgeführt, würde zu einem grenzenlosen Partikularismus führen. Dörpfeld hat zwar manch freieres Zugeständnis in diesen Fragen unter dem Druck der Verhältnisse gemacht, aber für seine Grundanschauungen ist das belanglos. Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass er aus sozialen Gründen sich in seinen religiösen Anschauungen innerhalb seiner Sozialpädagogik bis zu dem Zugeständnis hindurchgerungen hat, den Religionsunterricht derart zu gestalten, um ihn auch denen zugänglich zu machen, die sich keinem der existierenden religiösen Bekenntnisse anzuschliessen vermögen. Er verlangte also gewissermassen einen *interkonfessionellen simultanen Religionsunterricht.* Für den objektiven Beobachter in dem fast unentwirrbaren Kampfe der Gegensätze auf dem Gebiete der Religion ergibt sich aber als *einzige* Formel des Friedens zwischen Kirche und Staat in unserem Zeitalter des Ringens nach Geistesfreiheit *die Forderung völliger Trennung von Staat und Kirche.* „Man gebe dem Kaiser, was des Kaisers ist, dem Staate, was des Staates ist und *überlasse die Pflege des Religiösen vollends den einzelnen Religionsgenossenschaften.* Wenn es ihnen *Ernst ist um Erhaltung ihres religiösen Prinzips,* mögen sie *allein die pekuniären Mittel hierzu aufbringen.* Man möge *nicht Andersdenkenden die Beitragspflicht* zu Zwecken *aufbürden,* denen sie *im Geist und Gewissen längst den Gehorsam gekündigt haben.* Man baue den *modernen Staat* auf unter Wahrung des allgemeinen *Moralgesetzes,* in dessen Anerkennung sich wohl *alle* Staatsangehörigen, welchem sogenannten Glaubensbekenntnis sie auch angehören mögen, zusam-

---

[1] Mitgeteilt von Trüper.

[2] Siehe obige Anmerkung.

men finden werden." [1] Von alledem ist bei Dörpfeld keine Rede Sieht man vom Religiösen ab, so gebührt Dörpfeld Anerkennung für sein Ankämpfen gegen eine zu straffe Anziehung der staatlichen wie kommunalen Zentralgewalt. „Selbstregierung in allen Kulturangelegenheiten!" ist sein unerschrockenes Losungswort, auch für das Schulwesen. Eine Verengung seines Gesichtskreises zeigt sich bei Dörpfeld auch darin, dass er unter Erziehungsgemeinschaften den Kindergarten kaum erwähnt. Und doch ist er in der Grossstadt unter dem Einfluss der wirtschaftlichen Verhältnisse, zu deren Aenderung und Besserung noch viel, viel zu tun ist, vorerst gar nicht zu entbehren und es ist eine grosse Unterschätzung der Verdienste Fröbels, wenn man die Kindergartenidee als unfruchtbar abtun will. Natorp nennt diese Voreingenommenheit Dörpfelds treffend einen Stimmungspartikularismus. Dieser zeigt sich auch darin, dass er die Schule *bloss* ein Nachbild der Familie nennt. Das hat seinen Grund in Dörpfelds Hinneigung zum Herbartschen „erziehenden Unterricht". Der Unterricht soll vielmehr der Uebergang zur bürgerlichen Gemeinschaft sein, anders als die Familie, insbesondere kann die *Hauptaufgabe* der Schule nur in der Vermittlung von *Kenntnissen* bestehen, die sich aus den allgemeinen Kulturbedürfnissen ergeben. Dann ist aber Dörpfelds Auffassung von der bürgerlichen Gemeinschaft dementsprechend soziologisch nicht zutreffend. Diese ist mehr als ein mechanischer Apparat; sie baut sich gerade aus den engeren Gemeinschaften (Schulgemeinden u. dgl.) auf als „Zellen" [2] und ist so der organische Träger der Bewegungen des Kulturlebens. Auch seine Stellungnahme zu wirtschaftlichen Fragen ist beeinflusst von seinen allgemeinen konservativen Anschauungen, obwohl es an freieren Regungen nicht fehlt, die an Pestalozzi und Owen erinnern.

B. Es hat lange gedauert, bis er innerhalb seiner eigenen Schule nur zur Anerkennung gelangt ist. Erst 20 Jahre später ist durch ihn im entgegengesetzten konfessionellen Lager ein würdiger Mitkämpfer erstanden in dem Prager Professor für Philosophie und Pädagogik *Otto Willmann (geb. 1839)*. Willmann verdankt in seinen Anschauungen viel den Anregungen Magers, seines Lehrers Ziller und Dörpfelds, dessen sozialpädagogischen Standpunkt er historisch

[1] M. Hirsch, Kulturdefizit und J. Unold, Grundlegung für eine moderne Lebensanschauung.

[2] Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers, Bd. I.

und soziologisch in seinen beiden Hauptschriften: „*Didaktik als Bildungslehre*“ (2 Bände) und „*Die soziale Aufgabe der höheren Schulen*“ (Vortrag, gehalten in der Gehestiftung in Dresden) nicht nur ins Katholische, sondern, wie Natorp treffend sagt, ins Ultramontane übersetzt hat. Willmann verdankt seine energische Betonung des soziologischen Gesichtspunktes in seiner Didaktik auch der Anregung durch den Staatsrechtslehrer Lorenz von Stein. Dieser hat in seiner „Verwaltungslehre“ (Bd. V) das Bildungswesen auch vom Standpunkte des Staatsrechtslehrers als einen Teil der Verwaltungswissenschaft bearbeitet und zwar in tieferer und umfassenderer Weise als es ältere Staatsrechtslehrer wie Pöllnitz, Aretin und Mohl getan haben. Stein behandelt das Bildungswesen nicht als Annex der Verwaltungslehre und so als ein Erzeugnis des Staates, sondern er weist der Pädagogik ein eigenes Untersuchungsgebiet an, „die Grundsätze aufzustellen, nach welchen die geistigen Güter dem Einzelnen durch die Mitarbeit anderer erworben werden“.[1] Die Verwaltungslehre behandelt die Gestalt und Ordnung der Bildungszweige, Organe und Anstalten, vermöge deren die Verwaltung die bildende Tätigkeit als eine Aufgabe der Gemeinschaft gegen sich selbst vollzieht. Dieser Ausgangspunkt ist es gewesen, der Willmann, obwohl innerhalb der Herbartschen Schule stehend wie Dörpfeld, dazu veranlasst hat, sich eine freiere Stellung zu bewahren gegenüber den abstrakten Formeln des „erziehenden Unterrichtes“, der „Charakterbildung“, „Harmonie der geistigen Kräfte“ im hergebrachten Herbartianismus. Willmann hat ausser den bereits genannten Schriften auch in einer Abhandlung (im 31. Jahrgang des „Jahrbuchs für wissenschaftliche Pädagogik)“ Stellung genommen zu dem Problemstreit von Individual- und Sozialpädagogik. Willmanns pädagogische Anschauungen hängen natürlich enge zusammen mit seiner ganzen Weltanschauung und Philosophie. Durch seine „Geschichte des Idealismus“ hat Willmann zur Genüge bewiesen, wie er mit Recht als Stütze des Klerikalismus gelten darf und betrachtet wird[2], obwohl man das aus seinen früheren Schriften nie recht ersehen konnte. Und genau in demselben Masse gilt das von seiner Sozialpädagogik. Er steht ganz auf dem Boden der Kirchenlehre. Deshalb behandelt er in seiner „Didaktik“ das kirchliche Bildungswesen mit grosser Schonung, während er über

[1] Didaktik, Bd. I, S. 33—35.

[2] Paulsen, Deutsche Rundschau 1898, Nr. 21 und wieder abgedruckt in Paulsen, philosophia militans, Seite 1—28.

die Aufklärung ganz so einseitig urteilt, wie es Dörpfeld in seiner Weise tut. Ueberhaupt haben alle diese Vertreter aus der Zillerschen Schule das gemeinsam, dass sie, beeinflusst von der Orthodoxie Zillers, ihre religiös-orthodoxe Richtung, die einen von der protestantischen, die andern von der katholischen Seite, in die Pädagogik hineingetragen haben, in der rücksichtslosen Einseitigkeit. Nur so erklärt es sich, dass sich diese extrem-religiösen Richtungen zusammenfinden konnten in *einer* pädagogischen Schule[1].

Willmann bezeichnet als *Aufgabe der Erziehung* nicht nur die Herstellung einer bestimmten Verfassung des Individuums, des Zöglings, durch ein zweites Individuum, den Erzieher, sondern dass auch die künftige Stellung des Zöglings im Leben und seine soziale Bestimmung dabei in Betracht komme. Als das soziale Ganze, für das der Zögling erzogen werden soll, betrachtet Willmann den Religions- und Staatsverband. Gegen Hegel und Herbart wendet Willmann ein, dass Hegel nur einseitig den Individualismus mit dem Sozialismus zu vereinigen suchte, und Herbart nur dem Individualismus huldigte. Das Altertum und das Mittelalter haben nach Willmann den sozialen Gedanken in der Erziehung vielseitiger betont, wie in der Neuzeit Dörpfeld. An dessen System findet Willmann besonders rühmenswert, dass er die Kirche als den Verband erkannt hat, der dasjenige verbindet, was vom ethischen Kulturgehalt zur sittlichen Gesundheit des Volkslebens gehört und allem Sehnen und Streben die höchste, edelste Richtung gibt. Dieser kirchliche Verband ist für Willmann „der archimedische Punkt", welcher die Sozialforschung vor dem monistischen Wirbel bewahrt, der in der Staatsvergötterung endet! Insbesondere wünscht Willmann auch die katholische Kirche heranzuziehen als Gegenstand des Studiums für die Sozialerziehung. Es ist klar, dass das Ziel dieser Art von Sozialpädagogik in der Auslieferung der Schulen an die Kirche enden soll. In seiner teleologischen Analyse der Bildungszwecke und besonders der Bildungsarbeit legt Willmann zur Erreichung des Zieles den

[1] So hat es auch neuerdings z. B. Rein nicht verschmäht, wiederholt *im Verein mit Willmann* gegen Männer von weiterem Blick, wie Natorp, anzuknüpfen, obwohl doch Willmann den *protestantischen* Standpunkt Reins ebenso scharf bekämpft in seiner ultramontanen Kampfesweise und Rein es *verwunderlich* findet, dass sich in der Sozialpädagogik die verschiedenen Weltanschauungen zusammenfinden; siehe Mitteilungen des Vereines der Freunde Herbartischer Pädagogik in Thüringen, 1901, Nr 19, Seite 16.

sozial-ethischen Motiven besonderes Gewicht bei: „Mit ganzer Kraft macht sich die sozial-ethische Tendenz geltend, wenn der Wert eines idealen Gutes mit einer gewissen Gewalt zum Bewusstsein kommt oder in dasselbe zurückgerufen wird. Als der Deutsche zu Anfang unseres Jahrhunderts „seines Volkstums Hehrheit ahnte“, drängte es alle. sich und andere mit dem neuen Geistesinhalt zu erfüllen; die Jugend verstand, dass sie für das Vaterland lernte, die Volksschule wurde so gut wie die Hochschule zur Pflege der wiedergefundenen nationalen Güter herangezogen, und diese erschienen nicht als Bildungsmittel, sondern als vollwichtige Bildungszwecke.“[1] „Die individual-ethische Auffassung muss zur sozial-ethischen und transzendenten weitergeführt werden.“[2]

Als soziale *Verbände* für die *Erziehung* bezeichnet Willmann zunächst das Haus, das zur Heimat, zum Volke, zum Vaterland erweitert werden muss. Hinsichtlich des *Bildungsinhaltes* unterscheidet Willmann Zonen oder Ringe, welche sich wachsend um einen Mittelpunkt legen. Dieser Mittelpunkt ist der sittliche religiöse Zweck. Der nächste Ring ist *das* Gebiet des Bildungsinhaltes, welches das Gemüt bis zur Hingebung erwärmen kann und soll. Dazu rechnet Willmann die Religion und die heimat-vaterländischen Stoffe anderseits. Um diesen engeren Ring legt sich der weitere herum, welcher sich aus den Bildungsinhalten zusammensetzt, die dem Geiste ideale Momente zuführen und zugleich in dem Gemüt die Teilnahme zu pflanzen vermögen. Ein dritter Ring umfasst jene Lebensgebiete, deren Ertrag zunächst dem Wissen und Können zugute kommt und das Gemüt nur vermittelter Weise erreicht. Darnach ergibt sich in den Unterrichtsstoffen die Reihenfolge: Religionsunterricht, Muttersprache, Geschichte, Weltkunde und Naturkunde, Sprachkunst und Tonkunst (Zusammenfassung in Philosophie)[3]. Diese Konzentration und Organisation hängt enge zusammen mit Herbarts Idee vom „erziehenden Unterricht“, wenn auch Willmann sich dagegen zu verwahren sucht[4].

Als soziale *Verbände* und *Träger* des *Bildungswesens*, als *Beziehungspunkte* der Bildung, fordert Willmann Gleichstellung von Staat,

[1] Didaktik, Bd. II, Seite 25.

[2] Didaktik, Bd. II, Seite 36.

[3] Didaktik, Bd. II, Seite 196 ff.

[4] Sie befriedigt psychologisch deshalb nicht, weil sie rein äusserlich gehalten ist. Nur der Stoff ist berücksichtigt, nicht die Entwicklungsstufe des Kindes.

Kirche und Schule. Natürlich soll auch die *familienhafte* Bildung berücksichtigt werden. Doch nimmt Willmann in diesen Anschauungen einen konfessionellen Standpunkt ein, der ihn verhindert, ausser seinen Forderungen für die religiöse Bildung auch für die übrigen Bildungsgebiete recht sozialen Geist zu bekunden. Damit hängen auch, ganz ähnlich wie bei Dörpfeld, seine Forderungen hinsichtlich der organischen Gestaltung des Bildungswesens, der Schulkunde und der Bildungsarbeit im Ganzen, der menschlichen Lebensaufgaben zusammen, die alle gipfeln in scharfer Betonung konfessioneller Schulen und einer fast bis zur Karikatur gezeichneten Darstellung des modernen Kulturbegriffes.

C. An diese beiden Hauptvertreter der Sozialpädagogik des Herbartianismus, Dörpfeld und Willmann, schliessen sich eine Reihe von bedeutenden Anhängern an. Vorzugsweise an Dörpfeld lehnt sich *J. Trüper* (Sophienhöhe bei Jena) an, der sich als Sozialpädagoge einen Namen gemacht hat durch seine Arbeiten: „Erziehung und Gesellschaft" (Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, 22. Jahrg., 1890), „Die Familienrechte an der öffentlichen Erziehung" (1890), „Die Schule und die sozialen Fragen unserer Zeit" (3 Hefte 1890), „F. W. Dörpfelds soziale Erziehung" (1901). Nach Trüper liegt die Sozialpädagogik an der Grenze der Pädagogik und ist zum Teil politischer und kirchenpolitischer Natur und greift so in das Gebiet der Staatswissenschaft, der Rechtswissenschaft, der Sozialwissenschaft hinüber; namentlich gilt ihm das von der Schulverfassungstheorie. Mit Recht betont Trüper, dass der politische Gesichtspunkt für sich allein nicht geeignet ist, das Verständnis des sozialen Charakters der Erziehung und Bildung zu erschliessen. „Denn Erziehung und Bildung haben es zu tun mit ethischen oder intellektuellen Gütern, welche der Staat nicht schafft, sondern nur schützt, bestenfalls regelt, fixiert und pflegt." Unterricht und Erziehung sollen zur Teilnahme am Gemeinschaftsleben befähigen. Nachdem nun noch Trüper all das „sozial" heisst, was sich auf die Gemeinschaft der Menschen bezieht, die durch die verschiedensten Zweige der Kultur miteinander verbunden und voneinander gegenseitig irgendwie abhängig sind, wird auch die Pädagogik zum gesellschaftlichen Problem und ein Teil der sozialen Frage, insbesondere dann, wenn man die Gesellschaft nicht ausschliesslich als politisch-wirtschaftliche auffasst. Aus dieser Beziehung von Erziehung und Unterricht auf die Gesellschaft ergibt sich dann, dass die Schule stets

geboren wird in ihren Tendenzen aus den jeweiligen Strömungen der Zeit heraus fürs Leben. „Nicht für die Schule, fürs Leben lernen wir." Der Massstab für die Beurteilung der Schulprobleme muss der Kulturstand der Gesellschaft sein. In seinen Untersuchungen über den Begriff „Schule" und ihr Verhältnis zum sozialen Leben kommt Trüper zur Ueberzeugung, dass für unseren gegenwärtigen Kulturstand die Individualerziehung unzulänglich sei. Er unterscheidet zwischen Allgemein- und Berufsbildung der Schule durch die Tendenz der verschiedenen Lehrfächer. Trotz aller Berücksichtigung der wirtschaftlich-sozialen Fragen und der sozialen Schäden der Gegenwart in der Schule und der öffentlichen Erziehung will Trüper *sozialpolitische* Fragen fernhalten von den Pforten der Schule. So bedeutet für Träper, ganz im Sinne Dörpfelds, die soziale Erziehung nicht ein Hinwegtäuschen über soziale Missstände und Schäden, auch nicht bloss eine Fürsorge für die wirtschaftlich Schwachen und Verwahrlosten und Entarteten, oder ein demagogisches Streben nach politischer Herrschaft der Massen, sondern soziale Erziehung bedeutet ihm Veredlung und Kräftigung des verschiedenartigen Gemeinschaftslebens in unserem Volke und damit Veredlung des Volksganzen. An Trüper gegenüber Dörpfeld ist besonders hervorzuheben, dass er sich möglichst frei hält von Einseitigkeiten in der Uebertragung seiner Prinzipien in die Wirklichkeit. Durch seine Stellungnahme zum Religionsunterricht, zur Simultanschule, zur Schulverwaltungsfrage, zu wirtschaftlich-sozialen Fragen und ihre Anlehnung an Lehrgegenstände der Schule weht ein echt volkswirtschaftlicher Geist, selbst wenn man nicht allen Punkten zustimmen kann.[1] Aus ähnlichen Gesichtspunkten leitet *Dr. H. Lietz*[2] die Notwendigkeit der Sozialpädagogik ab, aus dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, aus dem Kulturzustand unserer Zeit, besonders aus dem wirtschaftlich-sozialen, dem sozialpolitischen, dem nationalen und dem religiös-kirchlichen Leben. So bestimmt Lietz die Aufgabe der Sozialerziehung vom Standpunkte der Kultur und besonders von der Soziologie aus unter besonderem Hinweis auf H. Spencer und G. A. Lindner. Um eine solche Sozialerziehung zu erreichen, verlangt Lietz, dass alle Unterrichtsfächer vom *sozialen Gesichtspunkte* aus behandelt

[1] Vor allem ist zu bemängeln, dass er nur für das Individuum ein Bildungsgesetz aufstellt, nicht auch für die Gemeinschaft.

[2] Dr. H. Lietz, Individual- und Sozialpädagogik. (Aus dem pädagogischen Universitäts-Seminar zu Jena. V. Heft, 1894, Seite 57—80.).

werden sollen und im besonderen Belehrung über wirtschaftliche und politische Verhältnisse. Volkswirtschaft und Gesetzeskunde sollen in einem selbständigen Unterrichtsfache: Gesellschaftskunde, berücksichtigt werden. So lehnt sich auch Lietz vielfach an Dörpfeld an und an eine Reihe von Schulmännern, die vom rein praktischen Standpunkte aus solche Forderungen erhoben haben[1]. Lietz spricht auch kurz über die Methode des Volkswirtschaftsunterrichtes aus dem sozialen Gesichtspunkt, ohne gerade viel neue Gedanken aufzustellen, die nicht schon grösstenteils bei Dörpfeld ausgesprochen wären. Selbst dieser volkswirtschaftliche Unterricht soll in die Zwangsjacke der Formalstufen gesteckt werden. Zustimmen kann man auch hier der Forderung, Parteipolitik fernzuhalten und bei allen Belehrungen den *sozialethischen* Massstab als Kriterium anzulegen.

Innerhalb der Schule Herbarts stehen auch noch zwei Vertreter der Sozialpädagogik, die sich hauptsächlich an Willmann anlehnen. Es sind das *Villanyi,* der sich besonders bekannt gemacht hat durch seine Arbeit: „Die soziale und kulturelle Bildung als Aufgabe der Erziehung“, und der als Grazer Hochschul-Professor verstorbene *R. Hochegger*, der „Ueber Individual- und Sozialpädagogik“ geschrieben hat (Meyer, Pädagogische Zeit- und Streitfragen, Bd. IV, Heft 19). Aus der gegensätzlichen Ideenbewegung unseres Jahrhunderts gegenüber dem vorigen (19. Jahrhundert) ergibt sich für Hochegger auch für die Pädagogik die Notwendigkeit einer neuen Begründung, die nur erfolgen kann vom sozialen und geschichtlichen Standpunkt aus zur Erweiterung des individualen Gesichtspunktes. Keineswegs kann das Ziel der Erziehung darnach etwa eine *Ausgleichung aller individuellen Eigenart* sein, sondern gerade eine rechte Sozialpädagogik muss eine Herausarbeitung ganzer Persönlichkeiten mit aller Energie betonen. Aber das Individualisätsprinzip allein ist unzulänglich. Das beweist schon der Prozess der sozialen Lebenserneuerung, der über den Einzelnen hinausreicht. Die Erziehungsarbeit muss daher auch eine soziale sein. Diese Doppelseitigkeit teilt die Pädagogik mit allen Wissenschaften, die psychologische Vorgänge zergliedern. Hochegger redet dann besonders einer Staatspädagogik das Wort, d. h. der Staat soll nach seinen Bedürfnissen die Erziehung leiten.

---

[1] Besonders O. Pache, Mittenzwei, Patuschka, Kelle u. a., über die später noch gesprochen wird.

Hochegger greift in seiner Staatsidee vielfach auf Platon zurück. Doch soll der Staat nicht der einzige soziale Verband sein, der die Assimilation des heranwachsenden Geschlechtes beeinflusst. Auch die Kirche hat nach ihm ein historisches und soziales Anrecht auf die Jugendbildung. Dennoch geht Hochegger nicht so weit als Willmann, die Stellung und Bedeutung der Kirche in der Gegenwart mit dem Mittelalter in eine Reihe zu setzen. Nachdem die Kirche die weltliche Wissenschaft dem Kulturstaate abgetreten hat, kann sie die volle Beeinflussung nicht mehr beanspruchen. Historische *und* soziale Faktoren, auch die Sitte haben die Erziehung zu beeinflussen. In praktische Einzelfragen des Unterrichtes hat Hochegger weiter nicht eingegriffen.

A. Der bedeutendste *Theoretiker* auf dem Gebiete der modernen Sozialpädagogik ist entschieden der Marburger Professor *Paul Natorp* (geb. 1854). Er gehört zur Richtung des Neu-Kantianismus, die seit den Tagen des Materialismusstreites das Losungswort aufgestellt hat: „Zurück auf Kant“ und so einzelne Probleme des Kantschen Systems zu neuem Leben erweckt hat. Namentlich bemüht sich der Neukantianismus, unsere Begriffe nach der erkenntnistheoretischen Seite zu untersuchen. Ganz in dieser Richtung steht Natorp; doch geht er in seinen eigenen Meinungen mehrfach auf Sokrates und Platon zurück, wie das besonders seine sehr verdienstvolle Arbeit: „Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik“ (1895) und eine Reihe anderer wertvoller Arbeiten im Gebiete der Geschichte der Philosophie zeigen. Indem in unserem Zeitalter die wissenschaftlichen Theorien, nach dem Vorbilde der ganzen Zeitrichtung, von einer Sozialisierungstendenz getragen werden, in gewissem Sinne eine Parallelerscheinung des Platonischen Zeitalters, neigt sich Natorp neuerdings vielfach in seiner Philosophie einer Sozialphilosophie und sozialen Problemen überhaupt zu, und das führte ihn denn auch zur Sozialpädagogik im weitesten Sinne, und er hält in wirtschaftlichen Fragen ungefähr die gleiche Tendenz ein, wie sie uns bei einem Juristen der Neukantianischen Schule, bei Rudolf Stammler (geb. 1856, Professor der Jurisprudenz in Halle) begegnet, auf den sich Natorp mehrfach bezieht. Stark beeinflusst sind Natorps sozialpädagogische Anschauungen auch von dem Volksmann Pestalozzi, in dessen Ideen er sich liebevoll versenkt und ihnen vielfach erst die rechte Klarheit und Ausprägung gibt. Allerdings läuft es Natorp häufig unbewusst mit unter, dass er seine Kantischen Ideen etwas

gewaltsam aus Pestalozzi herauszulesen sich bemüht, um diesen Schweizer zu einem unbewussten Anhänger Kants zu stempeln. In Wort und Schrift hat das Natorp schon wiederholt versucht. Bei alle dem darf man mit Recht sagen, dass Natorp wohl das tiefste und gründlichste über Pestalozzi geschrieben hat, das in der reichhaltigen Literatur über ihn enthalten ist.[1] Das gilt namentlich von Natorps Schrift: „Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre" (1899). Natorp untersucht in dieser Schrift, ob Herbart oder Pestalozzi im stande seien, unserer heutigen Pädagogik eine tragfähige Grundlage zu geben. Natorp prüft dann Herbarts allgemeine Bedeutung, seine Ethik und Psychologie als Grundlegung für dessen Einteilung der Pädagogik; er stellt Untersuchungen an über „Regierung, Unterricht und Zucht" und über den „erziehenden Unterricht". Natorps scharfe Kritik kommt zu dem Ergebnis, dass die theoretischen Grundlagen Herbarts nicht mehr haltbar sind, und von der heutigen Philosophie werden sie allgemein einmütig verworfen.[2] In diesem Zusammenhang soll aus der Kritik Natorps nur das hervorgehoben werden, dass Herbarts Anschauungen über die Willensbildung durch Vorstellungen keine Brücke erkennen lassen von der Einzelerziehung zur Erziehung in der Gemeinschaft, *in* der und *für* die sich alle Willenserziehung abspielt, d. h. Herbart bleibt einseitig beim Individualismus stehen und mit ihm auch die meisten Anhänger und Verteidiger seiner Lehre. Im weiteren Verlauf seiner Schrift bespricht Natorp die Erziehungslehre Pestalozzis, die sich nach Natorp heraushebt aus dem Zeitalter Schillers und Kants und dem Zeitalter des Neuhumanismus. Natorp spricht von einem Zeitalter Pestalozzis, dessen Gedanken eine tiefe Uebereinstimmung mit der kritischen Philosophie Kants zeigten, wenngleich Pestalozzi das Bewusstsein dieser Abhängigkeit fehlen musste. (Das ist übrigens auch in einer

[1] Siehe Rissmann, Deutsche Schule, 1899, 3. Jahrgang. Anmerkung Seite 3.

[2] Nur die heutige Herbartsche Schule unter Reins Führung macht davon eine Ausnahme. So hat *Rein* in seiner Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik, 1899, 4. Heft, im Verein mit *Flügel* und *Just* den Versuch unternommen, Natorp zu widerlegen. (Natorps Gegenkritik siehe Deutsche Schule, 1899, Seite 424 ff. Kant oder Herbart?) Ausserdem hatte schon vorher sich Rein mit *Willmann* vereinigt gegen Natorp. (Zeitschr. f. Philos. u. Pädag., 1899, 2. Heft). (Natorps Antwort siehe Deutsche Schule, 1899, S. 231, „Offener Brief an W. Rein".) Mit Recht sagt Natorp hier: „Ist es zu glauben, dass der Herbartianismus sich identifizieren wollte mit einem Ultramontanismus, der sich die Verekelung der grössten Epoche unserer geistigen Geschichte zur besonderen Aufgabe macht?"

späteren Arbeit aus dem Herbartschen Lager behauptet worden: Wiget, Herbart und Pestalozzi, Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, 24. Jahrg.) Nach der Untersuchung der allgemeinen Grundlagen der Erziehungslehre geht Natorp über zur Betrachtung Pestalozzis Grundansicht über die soziale Bedingtheit der Erziehung, insbesondere des Willens, im Anschluss an die „Abendstunden". Pestalozzis Ethik und Sozialphilosophie und sein Verhältnis zur Religion kommen zur Darstellung in der Besprechung der „Nachforschungen". Die tiefe Einsicht und die Bestrebungen Pestalozzis in diesen Punkten, seine sozialpädagogischen Anschauungen und seine wenn auch unbewusste Harmonie mit Kant, sind Natorp die wichtigsten Ergebnisse für die neuen Richtpunkte in der Erziehung, insbesondere für die Sozialpädagogik. All diese historisch-kritischen Ergebnisse sind als Einleitung zu betrachten für Natorps grösseres Hauptwerk: „Sozialpädagogik, Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft" (1899).[1] In diese Schrift sind auch die Ideen hineingearbeitet, die Natorp in früheren Arbeiten schon niedergelegt hatte: „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik" (1894); „Pestalozzis Ideen über Arbeiterbildung und soziale Frage" (1894); „Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik" (1895); „Grundlinien einer Theorie der Willensbildung" (Archiv systemat. Philosophie, 1. 1895, S. 65—100, 289—326; 2. 1896, S. 317—354). Natorps Lehrgebäude der Sozialpädagogik ist so eine Synthese der Philosophie Platos, Kants und der Pädagogik Pestalozzis. Von Platon hat er die Feststellung der Kardinaltugenden übernommen: 1. *Wahrheit* (Wahrhaftigkeit), die es mit der Einsicht zu tun hat. Die Wahrheit ist die Voraussetzung aller übrigen Tugenden, sie ist die Tugend des Bewusstseins, da sie als Korrelat der praktischen Vernunft in so fundamentaler Weise, wie keine andere, die Sittlichkeit der Person bezeichnet, nämlich nach ihrem letzten Grunde im Bewusstsein. Zum Hervorbringen des Guten gehört aber Tatkraft, so ist 2. *sittliche Stärke, Tapferkeit* nötig. Diese beiden sind Tugenden der Vernunft und des Willens; es muss aber auch eine Tugend geben, die sich unmittelbar auf den dritten Faktor der Aktivität, das Triebleben, bezieht. Das ist 3. *die Reinheit, sittliche Ordnung des Trieblebens.* Sobald das Verhältnis zur Gemeinschaft in Frage kommt, wird jede dieser drei Tugenden etwas vom Charakter 4. der *Gerechtigkeit* annehmen, welche

[1] Inzwischen in zweiter Auflage erschienen.

die drei anderen eigentlich in sich begreift, da sie Wahrheit, Kraft, Reinheit der Sittlichkeit im Verhalten zur Gemeinschaft bedeutet. Die sozialeu Tugenden sind dann dieselben, nur für die Gemeinschaft. An Plato klingt dann auch der Satz Natorps an, dass das Gute vom Individuum frei gewollt sein muss, aber das Sittliche ist überindividuell, von Haus aus nicht Privat-, sondern Gemeinschaftssache. Und indem Natorp sagt, es sei dem Inhalt nach sozial, berührt er sich wiederum mit Kant. Kants Erkenntnistheorie und Ethik sind Natorp dann die weiteren Leitfäden der philosophischen Untersuchung, nur dass Natorp Kants Formen des Erkennens und Wollens teilweise mit neuem Inhalte füllt, wie er sich auch Platon gegenüber eine kritische Selbständigkeit bewahrt.

Im ersten Teil dieser Sozialpädagogik vollzieht Natorp die erkenntnistheoretische Grundlegung in der erwähnten Art. Von Kant ausgehend, untersucht Natorp in deduktiver Methode die Begriffe Erziehung, Bildung, Wille, um sich dann besonders scharf dem Begriffe Idee zuzuwenden. „Das Wort Erziehung enthält das Besondere und Wichtige, dass menschliche Bildung *Willenssache* ist. Dieser Grundbegriff der Erziehung oder Bildung enthält schon das *philosophische Problem des Sollens oder Zweckes oder Idee.*“ Die Idee ist nach Natorp nicht durch eine Analogie der geistigen mit der materiellen Entwicklung, in der es *nur* Kausalität gibt, zu gewinnen, sondern *aus uns* ist die Zwecksetzung erst in die Naturwissenschaft hineingetragen worden, aus unserem *Selbstbewusstsein,* das sich allein zu denken vermag unter der *Idee des Zieles.* So sagt uns die Analyse unseres Bewusstseins, dass die *Idee kein Naturbegriff* ist. Ebenso wenig ist die Idee ein Begriff der Psychologie. Es gibt *Erscheinungen* als einziger Gegenstand der Erkenntnis, die diese Erscheinungen ordnet etwa nach dem Gesetze der Kausalität, und ein zweites, das *Bewusstsein* der Erscheinungen, ohne besonderen Inhalt, unterschieden nur in der Art, wie die Erscheinungen sich aufreihen in einer gewissen Stufenfolge von Ordnungen, in der das letzte Glied nach der äusseren, der Objektseite, die *äussere Wirklichkeit* oder Natur ist, der ein Subjektives unabgelöst von unserer Bewusstheit als ein letztes, unmittelbar Erscheinendes als *innere* Welt gegenübersteht. Es gibt deshalb doch keine doppelte Erscheinungsreihe des „Physischen und Psychischen“. Jeder Inhalt des Physischen bezieht sich auch auf das Psychische und umgekehrt unter Berücksichtigung des entsprechenden Begriffsystems, Empfindung, Gedanke, Vorstellung u. s. w. Diese eigene

Art der Erkenntnis ein und desselben Erscheinenden kann man Psychologie nennen, bei der es sich aber in beiden Fällen um *zeitliche* Erscheinungen, *nicht* um *Zweckbegriffe*, um die es sich aber in der Erziehung handelt. Will die Erkenntnis Zweckbegriffe erlangen, so kann das nur aus dem Gesichtspunkte der *Methode oder der Kritik* geschehen. Daher sagt Natorp: *Erkenntniskritik, nicht* Psychologie — für die *Idee*, welche die bloss gedachte letzte Einheit, der Blickpunkt der Erkenntnis ist. Die Idee ist das Prinzip, von dem das praktische Sollen seinen Ausgangspunkt nimmt. Der *Inhalt* der Idee ist eins mit dem des Sollens. So ergeben sich zwei Welten der theoretischen und praktischen Erkenntnis: die Welten des Intellekts und des Willens. Als das Gebiet des Intellekts bezeichnet Natorp die Erfahrung, die aber eines Abschlusses in sich nicht fähig ist. Sie muss sich der Idee des Unbedingten unterordnen und erhält dadurch neue Bedeutung. Ihre Richtung erhält Gewissheit in der Richtung auf die Idee. So erhalten wir den *Ursprung* des *Sollens* im praktischen Sinne. Diese *praktische Erkenntnis oder Idee* ist dann das *Gebiet* des *Willens*. Kausalität ist hier ausgeschlossen, alles ruht in der Einheit des Bewusstseins, der Idee, die Kluft zwischen beiden wird geschlossen durch die *Freiheit des Willens oder des Bewusstseins*, das sich über die theoretische Erkenntnis erhebt. Die Verwirklichung des Gewollten ist dann Sache der Technik, die dann durch die Kausalität über die Natur herrscht. Die Technik ordnet sich nach den Wissensgebieten, für die Seelenhandlungen wird sie zur psychologischen Technik, deren vergrösserte Gestalt die soziologische Technik bildet, auf der alles Aeussere der Gemeinschaftsordnung, besonders der Erziehung (als Tätigkeit) beruht. So stützt sich also die Ethik auf die Logik und auf die *Ethik* die Pädagogik des *Willens*, aber die Pädagogik des *Verstandes* auf die *Logik*. Die *psychologische* Erwägung ist erst sekundär, die die logischen, ethischen, ästhetischen Gesetze zu ihrer Erklärung schon voraussetzt.

Nach dem Grade in den Altersstufen, in dem uns diese strenge Einheit des Bewusstseins klar ist, unterscheiden wir verschiedene Stufen der Aktivität; von der untersten, dem Empirischen am nächsten stehenden Stufe des *Triebes* gelangen wir zum *Willen im engeren Sinn* und schliesslich zur letzten Stufe des *Vernunftwillens*. Diese Gesamtheit des aktiven Vermögens arbeitet hin auf den Ausbau einer Welt der Zwecke als Naturboden für das menschliche Wollen. Dadurch wird die ganze Erfahrung in das Blickfeld des praktischen Bewusstseins gerückt, d. h. *idealisiert*.

Wie erwacht nun dieses praktische und theoretische Bewusstsein im Menschen? Wie gelangt es zur Herrschaft? Ein Selbstbewusstsein entwickelt sich im Menschen nur im Wechselverhältnis von Bewusstsein zu Bewusstsein, in und mit der Entwicklung der Beziehungen, die aus dem *empirischen Bewusstsein des einzelnen Subjektes hinaus zur Gemeinschaft hinüberreichen.* Erziehung und Gemeinschaft haben so *innere* Beziehungen. Die *Erziehung* ruht ihrem *Begriff* nach — *nicht* als Selbsterziehung — im Element der *Gemeinschaft,* schon in der *Gemeinschaft des einzelnen Erziehers zum Zögling;* ihr *Ziel* kann also nicht bloss auf das *Leben* in der Gemeinschaft, sondern es muss auch auf die Teilnahme am *Aufbau der Gemeinschaft* gerüstet sein. *Der Mensch wird zum Menschen allein durch menschliche Gesellschaft.* Das muss für die Erziehungslehre oberster Grundsatz sein in all ihren Massnahmen. Aus dem Bildungsinhalt der Gemeinschaft schöpft das einzelne Individuum seinen Teil und erweitert immer wieder sein Selbst durch diese Beziehung. Hier kann sich dann die erste *Individualität,* die Spontaneität der Bildung entfalten, ganz nach der Auffassung von Sokrates, Platon und Kant. Das ist der Sinn der *bildenden* Gemeinschaft. Dasselbe gilt vom Selbstbewusstsein und auch für das Praktische, das Willensgebiet. Jede Gemeinschaft ist auch eine Willensgemeinschaft. Das Wollen an sich ist zwar *individuell;* aber wenn der Eine dem Andern in der Gemeinschaft gegenüberstehend, in freier Uebereinstimmung mit ihm dasselbe will, so ist das Wollen doch von der Gemeinschaft beeinflusst. Das zeigt gerade die Analogie der Entwicklung theoretischer Erkenntnis in der Gemeinschaft des Lehrenden und Lernenden, wobei sich der Einfluss der Gemeinschaft im Lehrenden so herrlich zeigt. Dieses theoretische Lernen hängt vom Wollen ab. Es gibt keine Verstandesbildung ohne Willensentwicklung im voraus; *primär* ist also die Willensbildung. So muss die Theorie der Willensbildung unbedingt von der Gemeinschaft ausgehen. Der Einzelmensch ist gleichsam nur eine Einzelzelle im ganzen Organismus der Gesellschaft der Menschheit. Das ist *Natorps Auffassung der Erziehungslehre als Sozialpädagogik.*

Gemeinschaft besteht nur im Verein der Individuen, dieser Verein wiederum nur im Bewusstsein der Einzelglieder. Das letzte Gesetz ist daher für beide, Individuum und Gemeinschaft, notwendig ein und dasselbe.

Im Anschluss hieran entwickelt nun N. im zweiten Teile seiner

„Sozialpädagogik“ die Hauptbegriffe der Ethik und der Sozialphilosophie.

Das Wollen des Guten bleibt individuell, indem kein anderer für mich wollen, für mich Vernunft haben kann. Aber diese Gesetzes*form* verleiht dem Inhalt objektiven Charakter; denn meine Sache ist keine andere, als die auch jedes andern Sache sein sollte und der Wahrheit nach ist. Seinem *Inhalte* nach bleibt das Sittliche Gemeinschaftssache. Sittliches Bewusstsein ist als solches notwendig Gemeinschaftsbewusstsein. Eine Spezifikation der an und für sich identischen Aufgabe des Sittlichen ist trotzdem nötig, je nachdem sie bloss in Hinsicht des Individuums oder in Hinsicht der Wechselbeziehung der Individuen in der Gemeinschaft erwogen wird. Die konkretere Gestalt der sittlichen Aufgabe aber ist die gemeinschaftliche; doch der Einzelne ist, zugleich in seiner Gemeinschaftsbeziehung gedacht, konkreter als der bloss für sich gedachte Einzelne. Darum kann die Ableitung der konkret sittlichen Aufgabe nur vom Individuum ausgehen, deduktiv vom Abstrakteren zum Konkreten. Die Grundverhältnisse des Sittlichen lassen sich einteilen nach ihrer Beziehung auf die Grundfaktoren der Aktivität. Dadurch erhalten wir für das Individuum ein System von Grundtugenden. Derselbe Einteilungsgrund gilt dann auch für die sozialen Tugenden, was ganz der Auffassung Platons entspricht, wenn Natorp diese auch mannigfach modifiziert. Nach dieser Darstellung des Sittlichen in individueller und sozialer Bedeutung führt dann Natorp das System der individuellen Tugenden aus und unterscheidet: 1. die Tugend der Vernunft: Wahrheit; 2. die Tugend des Willens: Tapferkeit oder sittliche Tatkraft; 3. die Tugend des Trieblebens: Reinheit oder Mass; 4. individuelle Grundlage der sozialen Tugend: Gerechtigkeit. Diese vierte Tugend begreift die drei anderen in sich und weist ihnen die neue Beziehung auf die Gemeinschaft an. Sie bedeutet zugleich Wahrheit, Kraft und Reinheit der Sittlichkeit im Verhalten zur Gemeinschaft. Diese Einheit der Tugenden ergibt sich aus dem Verhältnis der drei Stufen der Aktivität und dem Zusammenhang von Individuum und Gemeinschaft mit zwingender Notwendigkeit. Die konkretere Gestaltung, die sich daraus ergibt, führt zur Tugend des Soziallebens, dessen Funktionen in einem Parallelismus stehen zu denjenigen des individuellen Lebens. Den sozialen Funktionen entsprechen drei Grundklassen sozialer Tätigkeiten: die wirtschaftliche, die regierende und die bildende, die

natürlich nicht als getrennt stehend betrachtet werden dürfen, sondern so, dass sie sich nach dem Verhältnis von Mittel und Zweck einander unterordnen. Auf dem Grundfaktor der bildenden Tätigkeit, der Vernunft als Herrschaft des Bewusstseins über die übrigen, beruht die Aufgabe der sozialen Bildungstätigkeit: der sozialen Pädagogik. Sie hat sowohl die wirtschaftliche als die regierende Tätigkeit zur Voraussetzung und wirkt auf beide und so auf das soziale Leben in all seinen Beziehungen zurück. Aber sie geht in ihrem Zweck über beide hinaus. Ihr Zweck liegt im Bewusstsein, in einem Leben, in dem das Bewusstsein, in dem die Vernunft *herrscht,* nicht bloss dient. Menschenbildung, Bildung durch Arbeit und zur Arbeit, durch soziale Organisation und zur Teilnahme an ihr, ebenso wie durch und zu eigener bildender Tätigkeit, an sich selbst und andern. Das sind die Glieder des einen Organismus der Menschenbildung. Die Güte oder Tüchtigkeit des sozialen Lebens besteht in seiner Tugend im antiken Sinne: im normalen Verhältnis der Grundfunktionen. Das Gemeinschaftsleben entwickelt sich unendlich weiter, zu einer ewigen Aufgabe der sittlichen Ordnung werdend, ihre Tugend wird zur Idee, d. h. zum Richtpunkte einer unendlichen Entwicklung nach *einem Grundgesetz der sozialen Entwicklung.* Dieses Gesetz stützt sich auf die Idee eines allgemeingiltigen funktionalen Zusammenhangs unter den notwendigen Grundfaktoren des sozialen Lebens und ist begründet in einem Verhältnis von Methoden, die zwischen dem Gesetz der Idee und der Naturgesetzlichkeit im Bewusstsein des Menschen eine Verbindung stiften. Das Grundgesetz des Bewusstseins ist es, das diese Analogie auf allen Gebieten durchführt und im Begriff einer Entwicklung des Menschentums zusammenfasst. *Das ist das sozialpädagogische Ideal, bei dem wir nach Natorp stehen bleiben müssen.* Darin sind auch die Grundeigenschaften enthalten für ein sittlich geordnetes Gemeinleben — die Tugenden der Gemeinschaft: 1. Wahrhaftigkeit, d. i. Herrschaft des Bewusstseins; 2. Einstehen für Gesetzlichkeit; 3. Harmonische Ordnung des Trieblebens; 4. Gerechtigkeit; diese Tugend fasst sozial und individuell die drei anderen zusammen, gibt ihnen bald individuelle, bald soziale Bedeutung. Unter all den herrlichen Gedanken, die Natorp in dieser Abhandlung über die sozialen Tugenden ausspricht, sei besonders der hervorgehoben: *„Ohne tatsächliche Anerkennung des gleichen Bildungsanspruches aller bleibt die Erhebung sittlicher Forderungen im sozialen Leben selber eine Unwahr-*

heit.“ [1] Während in den beiden ersten Teilen Natorp uns hauptsächlich theoretische Auseinandersetzungen bietet, geht er im dritten Teil mehr ihrer praktischen Durchführung nach. Er spricht hier über: *„Organisation und Methode der Willenserziehung“*. Das wesentliche Mittel zur Willenserziehung ist die *Organisation der Gemeinschaft:* Organisation der Arbeit, rechtliche Organisation, Organisation der Bildung. Der Fortschritt in allen diesen bezweckt die Herrschaft menschlicher Einsicht und Willenstat — Fortschritt des Bewusstseins. Die Bildungsfrage ist die grosse Sorge der Menschheit, und der Schwerpunkt dieser Frage liegt nach Natorp in der Erziehung des Willens, von dem Intellekt, Phantasie und Gefühl abhängig sind. Die Organisation der Willenserziehung muss der natürlichen Stufenfolge der Willensentwicklung entsprechen: durch Trieb und Entschliessung zum Einheitsbewusstsein der Vernunft. Diese Organisation muss auch Rücksicht nehmen auf die drei *sozialen Tätigkeiten,* die früher erwähnt worden sind. Und so wird sie gleichermassen auf Individuum und Gemeinschaft einwirken, um den wahren und letzten Zweck der Menschenbildung zu erreichen. Das ist das *Prinzip* der Organisation der Willenserziehung. In der *Erfahrung* ist die Grundlage zu solcher Organisation gegeben in der Erziehung des Menschen, besonders des menschlichen Willens in den, in entwickelter Gemeinschaft mitwirkenden Faktoren: Haus, Schule und organisierte Gemeinschaft als freier Selbsterziehung im Gemeinleben der Erwachsenen. In unserer Zeit geht namentlich für Arbeiterkinder die Hauserziehung vielfach ab infolge der eigenartigen Entwicklung der wirtschaftlichen Verhältnisse. Die Familie steht immer mehr in Gefahr als *eine* der sozialen Organisationen zu verschwinden. Und doch muss das Haus, die „Zelle“ bestehen bleiben, ohne die der *ganze* Organismus zu Grunde gehen würde. Es sollte in solchen Zeiten diese Organisation wenigstens durch das Surrogat der Fröbelschen Kindergärten ersetzt werden. Diese Kindergärten können auch viel beitragen zur Wiederherstellung des häuslichen Lebens des Arbeiters selber, indem sich auch unter dem Einfluss erhöhter Arbeitsgemeinschaft *Familienverbände* bilden sollten mit gemeinschaftlicher Sorge um die Erziehung der Kinder. Die *grössere Freiheit vom Arbeitszwang* könnte auch der Erziehung der Kinder zu gute kommen. Auf diese Weise könnte eine organischere

[1] Gramzow, Kritische Streifzüge im Gebiete der Sozialpädagogik, hebt erfreulicherweise den gleichen Gedanken besonders heraus.

Form der Hauserziehung entstehen über die Kindergärten hinaus, namentlich auch durch Heranziehung der Arbeiter und Arbeiterinnen, die beide weder nur Erziehung- noch ausschliesslich Erwerbspflicht haben dürften. Es ist dringend notwendig, dem sogenannten vorschulpflichtigen Alter besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden; denn gerade *die ersten Jahre bedeuten für die Erziehung des Menschen ausserordentlich viel.* In dieser Zeit ist das geistige Wachstum am mächtigsten, gestaltreichsten, und die schaffende Kraft am grössten. Mit warmem Herzen und feinem Verständnis behandelt Natorp in ausführlicher Weise diese Familienrechte und -Pflichten als einen integrierenden Teil der sozialen Organisation der Erziehung, um sich dann der *Schule* zuzuwenden. *Ihr Hauptgewicht fällt sachgemäss auf die Intellektbildung,* auf den Unterricht. Die Verstandesbildung muss das Zentrum aller Schulerziehung sein. Freilich kann der Unterricht nicht nur richtig denken, sondern richtig *walten* lehren und vollzieht so auch ein *Stück* Willenserziehung, aber nicht das Ganze und Eigentümlichste; das bleibt dem Leben *vor, neben* und *nach* der Schule vorbehalten. Die Schule ist nur ein Stück Leben der sozial organisierten Gemeinschaft. Im weiteren spricht Natorp *der Nationalschule* energisch das Wort. Die Idee der Nationalschule ist untrennbar von *der demokratischen Entwicklung* der modernen Völker. Durch sie ist ein Volk im modernen Sinne überhaupt erst möglich, *die* Völker werden die führenden sein, die diese Idee am meisten verwirklichen. Dieser Idee entsprechend, darf es von Anfang an nur *eine* Schulgattung für *alle* Kinder geben, so lange es die Rücksicht auf eine besondere Forderung der Berufsbildung gestattet. Im weiteren bespricht hier Natorp eine Organisation des gesamten Schulwesens, in der besonders beachtenswert sind sein Eintreten für Ausdehnung der Volksschule für *alle* bis zum *12. Lebensjahre,* die Scheidung der Schulen nach wissenschaftlichen und gewerblichen Berufen, in höheren Altersstufen als gegenwärtig, besonders seine gesunde Ausgestaltungsidee für das Fortbildungsschulwesen. Nicht laut genug kann Natorps Wort ausgesprochen werden, dass für den *Besuch der höheren Schulen nur die Befähigung des Kindes und nicht, wie vielfach heute Geld und Ehrgeiz der Eltern, massgebend sein sollte.* Wie nun auf der untersten Stufe, im Hause, die Willensbildung ganz im Gebiete des Sinnlich-Praktischen stecken bleibt und sich auf der zweiten Stufe, der Schule, zum Verständig-Praktischen erhebt, so führt erst die dritte Stufe, die freie Selbsterziehung, auf die Höhe

der praktischen Vernunft oder der freien Sittlichkeit. Dieses unbeschränkte Vermögen der Selbstbildung soll der Gipfelpunkt aller Menschenbildung sein. Auch diese *freie* Bildungstätigkeit muss eine Organisation erhalten. Die *Hochschule* ist eine solche; sie ist geradezu das Zentralorgan der sozialpädagogischen Organisation. Nur muss sie zur „Volkshochschule" für *alle* werden. Das wäre echt sozialpädagogische Entfaltung und Bewegung zur konzentrativen Entwicklung der Wirtschaft und zur demokratischen Entwicklung des öffentlichen Lebens hin. (Diese Bewegung hat sich bereits in einer Reihe ausserdeutscher Staaten glänzend bewährt unter dem Begriffe der Universitätsausdehnung.)[1] In diesem Zusammenhang spricht Natorp auch über das Verhältnis und die Stellung der Religion zu dieser Erweiterung der Volksbildung, die einen *weltlichen* Klerus schaffen muss zur Ueberwindung des Autoritätscharakters der geistigen Fürsorge, wie dieser erwachsen ist aus dem Anspruch einer bevorrechteten Klasse Geistlicher, die sich im Besitz der allein wahren Erkenntnis des Uebersinnlichen und der Beziehung zu ihm wähnen. Das muss gerade auch vom religiösen Standpunkt aus abgelehnt werden. Das Göttliche für den Menschen ist der ganzen Menschheit als Offenbarung gegeben, nicht einer privilegierten *Klasse*, sondern *den* Menschen schlechthin. Wenn dieser Standpunkt allgemein anerkannt wird, dann wird sich die freie Bildungsarbeit an den Erwachsenen nicht mehr ablehnend gegen die Religion verhalten. Nur in dieser *demokratischen* Form wird sie vor einer Negierung durch die gegenwärtige Entwicklung bewahrt bleiben. Es muss jedem einzelnen die Möglichkeit gegeben sein, ihr Wesen zu erkennen, und es wird mehr Verständnis dafür erwachen. Zu dieser Befreiung des Gedankens kann der Unterricht nur durch die Einwirkung auf den Verstand beitragen. Damit vollzieht er eine sittliche Leistung, indem er miterziehen hilft zur ersten aller Tugenden, zur *Tugend der Wahrheit.*[2] In der Erziehung der Erwachsenen darf die „Volkshochschule" nicht stehen bleiben bei der Verstandesbildung. Letzterdings muss — nach nordischem Muster — zu einem vielseitig erziehenden geord-

---

[1] Natorp, Ueber volkstümliche Universitätskurse. Akademische Revue, 1896. *James Russel,* die Volkshochschulen in England und Amerika, 1895. *E. Schultze,* Volkshochschulen und Universitätsausdehnungs-Bewegung 1897.

[2] Im weitern ist über Natorps Auseinandersetzungen mit der Religion seine Schrift zu vergleichen: „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität", besonders Kap. 5.

neten *Zusammenleben* die Möglichkeit gegeben werden. Es muss gleichzeitig gesorgt werden für gesnnde Wohnung, Ernährung, Krankenpflege, Spiel und edle Unterhaltung, geistige Fortbildung und Kunstpflege unter den arbeitenden Klassen. Das fernere Ziel muss sein: Vergemeinschaftung und damit Versittlichung *des ganzen Lebens* eines Volkes.

In welcher *Form* soll sich auf den einzelnen Stufen die willenbildende Tätigkeit vollziehen? Jeder einzelne Akt soll zerfallen in *Vor*tun, *Mit*tun und *Nach*tun. Das führt von Heteronomie zur Autonomie, die sich dann kundgibt in der Fähigkeit, an der eigenen Leistung Kritik zu üben. Der positive Sinn dieser Unzufriedenheit führt dann zum Bewusstsein von der Unendlichkeit der Aufgabe des Sittlichen. Damit hängt nun im weiteren die Frage der Autorität und ihrer Hilfsmittel zusammen: Befehl und Gehorsam; Lob, Tadel und Lohn und Strafe. Frühzeitig muss sich der Zögling dem Willen *Besserwissender* fügen lernen und auch ohne eigenes Wollen und Verstehen den Begriff der Verpflichtung gewinnen durch *Gewöhnung*. *Gewöhnung ist der wichtigste Faktor der Willenserziehung.* Aus dieser Uebung wächst die Lehre heraus, auch *ohne* äussere Zwangsmittel, wie körperliche Züchtigung u. dgl.

In klarer Weise zeigt Natorp die Erscheinungen der einzelnen Alterstypen auf und ihre Behandlung, namentlich nach der *Willensseite* hin und untersucht vor allem den Anteil der *Verstandes*bildung an der Willenserziehung. Sie hilft nach Natorp dadurch besonders mit an der Willensbildung, weil sie die Selbsttätigkeit in Anspruch nimmt und das umsomehr, je reiner die Verstandestätigkeit ihre Eigenart bewahrt. Das führt zur Untersuchung der einzelnen Unterrichtsgegenstände an der Willenserziehung durch die Verstandesbildung. Es bedarf nur des Hinweises, dass sich Natorp vollständig ablehnend verhält gegenüber dem Herbartschen „erziehenden Unterricht“ und dem Geschichtsunterricht als „Gesinnungsunterricht“. In diesen Abhandlungen finden sich treffende Anschauungen über den Unterricht in Geschichte insbesondere. Widerspruch erregt wohl die Schätzung der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft für die sittliche Bildung, weil sie den Charakter des Intellektuellen am rechten bewahren und so den Geist disziplinieren und das Gewissen der Wahrheit erziehen. Natorp fordert philosophische Ethik für die Volkshochschulkurse im Zusammenhang, aus den Elementen konstruiert, die schon im Schulunterricht vor-

handen sind. So soll die letzte Begründung des Sittlichen einmünden in die Philosophie nach Art der Sokratischen Schule. Das Leben muss für sie schon den Grund gelegt haben. Diese Bedingtheit schmälert ihre Würde nicht. Freilich eine unfehlbare Wirkung auf die Versittlichung des Menschen ist von ihr nicht zu erwarten. Diese Versittlichung ist auch auf die sonstigen Seiten angewiesen, die die Bildung des Intellekts zur Willenserziehung beabsichtigen, hauptsächlich auf die Gebiete des *Aesthetischen und Religiösen.* Der Anteil dieser Gebiete an der Erziehung des Willens wird von Natorp in einer streng objektiven Würdigung geprüft und bewiesen, dass auch in ästhetischer und religiöser Beziehung die soziale Auffassung der Erziehung neue und grosse Aufgaben stellt.

Mit diesen Betrachtungen schliesst Natorp seine Sozialpädagogik. Im folgenden wollen wir es versuchen, sie einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Vor allem sind es — ganz allgemein gesagt — die theoretischen Grundlagen Natorps, die nicht befriedigen. Während fast alle Pädagogen, besonders auch die Sozialpädagogen, sich psychologisch zu orientieren suchen, will Natorp in der Hauptsache seine Pädagogik auf Kant zurückführen. Soweit Natorp die Psychologie berücksichtigt, ist sie veraltet und bedient sich so umfassender Seelenvermögen. Alle grossen Fortschritte auf dem Gebiete der Psychologie durch Anwendung experimenteller und psychologisch-statistischer Methoden sind an Natorps Psychologie fast spurlos vorübergegangen. Ganz im Sinne jener Theorie der Seelenvermögen und ihrer Erzeugungen spricht Natorp von „praktischer Vernunft“, „selbstzwecklicher Phantasie“ u. dergl. Wir erfahren nichts über ihr Wesen nnd noch weniger über ihren Ursprung. Nun sind das aber keine einheitlichen Kräfte und Vermögen. Sie sind komplexe Erscheinungsformen elementarer psychischer Vorgänge. Sie sind Allgemeinbegriffe für bestimmte Richtungen der apperzeptiven Funktionen! Davon ist bei Natorp keine Rede. Das verstehen wir, wenn wir Natorps ganze Abhängigkeit von Kants Geist berücksichtigen. Ueber ein Gefühl der Unsicherheit, um mit Natorps eigenen Worten zu reden, kommt man nicht hinaus in der Abhandlung über die Einheit des Selbstbewusstseins. Natorp hält das Selbstbewusstsein auf der niedersten Stufe für Erkenntnis. In Wirklichkeit ist aber das Selbstbewusstsein des Kindes ebenso gut aus der *Gesamtheit* des Bewusstseinsinhaltes — Gefühls- *und* Vorstellungsinhalt — zu erklären, wie das entwickelte Selbstbewusstsein.

Von Anfang an ist das Selbstbewusstsein des Kindes ein Produkt der Vorstellungen, des Fühlens und Wollens. Ebensowenig befriedigt uns Natorps Darstellung der Entwicklung des Willens, der Stufen des Willens und was er sonst noch über Vernunftwille und die Willenswelt sagt. Vor allem muss es als Mangel bezeichnet werden, dass er den Willen und die Willensbildung nicht von der Psychologie abhängig macht. Er stützt sich vielmehr auf Kants Ethik und Erkenntnistheorie. Hier zeigt sich klar, dass Natorp die Stellung der modernen Psychologie vollständig verkennt. Uns ist die Psychologie die Wissenschaft von den allgemeingiltigen Formen unmittelbar menschlicher Erfahrung und ihrer gesetzmässigen Verknüpfung. Sie wird zur Grundlage der Geisteswissenschaften, deren Inhalt in den aus unmittelbaren menschlichen Erlebnissen hervorgehenden Handlungen besteht, indem sie die Erscheinungsformen und Gesetze dieser Handlungen untersucht. So ist die Psychologie eine allgemeine Geisteswissenschaft, die die subjektiven und objektiven Bedingungen des theoretischen Erkennens und praktischen Handelns gleichmässig berücksichtigt. Ihre Ergebnisse kommen nun der Untersuchung der allgemeinen Probleme der Erkenntnistheorie *und* der Ethik zu statten. Folglich bildet die Psychologie die Grundlage der Philosophie überhaupt und der Disziplinen, die mit ihr zusammenhängen; dazu rechnen wir doch mit Natorp auch die wissenschaftliche Pädagogik! So ist es schon von der ganz *allgemeinen Betrachtung der Stellung der Psychologie* aus unbegreiflich, dass Natorp die Pädagogik des Willens nur auf die Ethik und diese wiederum auf die Logik stützt. In noch höherem Masse erscheint es als durchaus verfehlt, die Psychologie nicht als *die erste und bedeutendste* Grundlegung der *Pädagogik* gelten lassen zu wollen. Gerade durch die experimentelle Psychologie sind wir erst in der Lage, die wichtigsten Probleme der Pädagogik in Angriff zu nehmen: die Erforschung der Kindesseele, das Studium der kindlichen Individualität, das Verständnis für die Arbeit des Kindes. Unter solchen Voraussetzungen ist nur allzu begreiflich, dass Natorps Ausführungen über den Willen und seine Bildung uns kraus und unfruchtbar erscheinen. Der Wille ist bei Natorp nicht etwa psychologisch entstanden, sondern er ist eine Idee, ein Prinzip, das ausser allem psychologischen Zusammenhang steht und in keiner Weise mit der empirischen Wirklichkeit verbunden ist. „Zwischen Verstand und Wille besteht keine Kluft, obgleich die begriffliche Grenze zwischen



beiden fest und unverrückt bleiben muss. Verstand und Wille sind nicht zwei an sich selbständige, erst hinterher zusammenwirkende Vermögen oder seelische Kräfte, sondern sie sind als verschiedene, doch notwendig zusammengehörende Richtungen eines und desselben Bewusstseins nur in der Abstraktion zu scheiden. Der Mensch versteht nur, indem er will, er will nur, indem er versteht. Auch bedarf es nicht des Umwegs (!) der Psychologie, dies zur Klarheit zu bringen. Das Gesetz der Idee bietet auch für diese Feststellung die vollkommen sichere und genügende objektive Grundlage; sein Erweis aber ist Sache der Erkenntniskritik, nicht der Psychologie. Im Beweisgang der kritischen Philosophie schliesst sich in ununterbrochenem Zusammenhang an die Logik die Ethik, und auf diese allein hat die Grundlegung zur Pädagogik des Willens sich zu stützen nötig." Die moderne Psychologie sagt uns hingegen, dass der Kontrast der Gefühle die psychologische Grundbedingung der Willenshandlungen ist. Mit der Zunahme der Vorstellungs- *und* der Gefühlsinhalte und der Mannigfaltigkeit der Affekte erweitert sich auch das Gebiet der Willensvorgänge. Indem Natorp für seine Forschung sich nur an Kant anlehnt und den einzigen Weg zur genauen Beobachtung der Willensvorgänge, die experimentelle Methode, ablehnt, ist auch kein anderes Resultat zu erzielen. Ebensowenig befriedigt, vom Standpunkt der modernen Psychologie aus, Natorps Abhandlung über das Bewusstsein. Auch das Bewusstsein hat nach seiner Meinung das Streben nach der Einheit in der „Idee". Er unterscheidet das theoretische vom praktischen Bewusstsein. Das *theoretische* Bewusstsein, in der geraden Fortsetzung seiner Theorie des Willens liegend, richtet sich auf das unbedingt Gesetzliche. Es ist die gesetzliche *Form*, die für den Aufbau der Willenswelt massgebend ist. Den *Stoff* soll die Erfahrung bieten. Daraus entsteht das praktische Bewusstsein. Diese Erfahrung ist ein fortgesetzter Prozess, der die Richtung nimmt auf etwas als Seinsollendes. Diese Beziehung kann nach Natorp nur erklärt werden durch jenes Ursprüngliche des Bewusstseins, dem allein auch Nichtgegenwärtiges gegenwärtig sein kann, sei es nun in bloss theoretischer Vorstellung, vergegenwärtigt, oder in praktischer mit der eigenen Positivität des Sollens gesetzt. Darin liegt dann nach Natorp die enge Einheit des Bewusstseins. Dieses praktische Bewusstsein hat drei Stufen der Aktivität: Trieb, Wille und praktische Vernunft. Die unterste Stufe soll der Trieb sein, weil er dem Empirischen am nächsten steht. Der Trieb geht

über in den Willen und dieser löst sich auf in der praktischen Vernunft. Der Trieb ist nach Natorp das ursprüngliche Spontane, an das die Bildung des Menschen anzuknüpfen sei. Der Charakter und die weitreichende Bedeutung des Triebes wird ihm besonders klar am Begriffe der Arbeit. Der Arbeitstrieb ist ihm die Grundform aller Triebe. Erst auf höherer Stufe treten dann der Wille und die praktische Vernunft hinzu. Zunächst sei bemerkt, dass wir unter Bewusstsein den Zusammenhang der psychischen Vorgänge verstehen. Es ist also nichts darunter zu begreifen, was neben den psychischen Vorgängen vorhanden wäre, wie das bei Natorp der Fall ist. Im weiteren kann zugegeben werden, dass die Bildung des Menschen an die Spontaneität angeknüpft werden soll. Was ist aber dieses Spontane? Darauf gibt die moderne Kinderpsychologie eine andere Antwort, als Natorp sie gegeben hat. Ribot[1] spricht von Spontaneität schon in der Zeit, in der beim Kinde die ersten Spuren der aktiven Aufmerksamkeit wahrzunehmen sind (attention spontanée). Es gibt, so führt Ribot aus, frühzeitige Augenblicke lebhaften Bewusstseins, wo sich die gesamte Geistesfähigkeit des Kindes auf einen einzigen Punkt konzentriert, z. B. wenn das Kind durch den Anblick eines Lichtes oder einer lebhaften Farbe gleichsam bezaubert wird. Der Blick fixiert den Gegenstand, das Kind verharrt in einer Art Erstarrung oder Verzückung. Der ganze Körper richtet sich auf den betreffenden Gegenstand, alle Bewegungen hören auf. Die gesamte verfügbare Energie des Individuums wendet sich ein und demselben Punkte zu. Diese erste Form der Aufmerksamkeit nennt Ribot *die spontane*. Es ist klar, dass an diese Spontaneität kaum die Bildung des Menschen angeschlossen werden kann und dass Natorps Spontaneität nicht im Einklang steht mit dem Ergebnis Ribots Kinderpsychologie, wenn er den Trieb als das Spontane bezeichnet. Und auch darin, wie Natorp die Stufenfolge des Triebes aufbaut und den Arbeitstrieb als den ersten bezeichnet, setzt er sich in Widerspruch mit der modernen Kinderpsychologie. Diese lehrt uns, dass mit der kombinierenden Phantasietätigkeit das Triebleben erwacht mit dem *Spieltrieb,* keineswegs aber mit dem Arbeitstrieb, wie Natorp behauptet. Was die Theorie des Spieltriebes, oder besser des Spieles anlangt, so nehmen die modernen Kinderpsychologen, besonders *Groos* und *Carr*, Spenzers Kraftüberschusstheorie an, wenn auch mit manchen Modifikationen. Für uns kommt

[1] Psychologie de l'attention, pag. 8.

dabei hauptsächlich die eine These dieser Theorie in Betracht: Wenn die zur Entladung drängende Kraft keinen äusseren Anlass zu einer wirklichen Tätigkeit findet, so kommt es zu einer *Nachahmung* einer Tätigkeit, und daraus entspringt das Spiel in jeder Form. Damit wird das Spiel zu einer der Arten der Vorbereitung fürs spätere Leben. Im Spiel vervollständigt das Kind das Ererbte durch Erworbenes. So wird das Spiel zu einer Art Selbstausbildung des Kindes, zu einer spontanen Tätigkeit. Es zieht immer weitere Kreise, es beginnt die regulierende Verstandestätigkeit. Allmählich entwickeln sich die Verstandsfunktionen. Mit dem Eintritt von Erkenntniselementen hört diese Spontaneität auf.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass dieser Grundirrtum der theoretischen Grundlagen Natorps, diese veraltete Psychologie und die Unterschätzung der Psychologie überhaupt zusammenhängt mit Natorps Verhältnis zu Kant, in seinem Wurzeln im sogenannten Neukantianismus. Von diesem Standpunkte aus erklärt Natorp die Wirklichkeit der Tatsachen als die schlechteste Grundlage der Erkenntnis. Mit Kant ist ihm die Erfahrung bloss der Anfang, nicht der Ursprung der Erkenntnis. Wenn wir uns nach Natorp auf diesen Ursprung besinnen, so gelangen wir zur *Idee*. Sie ist die letzte gedachte Einheit und der letzte, eigenste Blickpunkt der Erkenntnis. Die Erkenntnis ist überzeitlich, über Natur und selbst Mathematik hinaus, fundamentaler als dies alles. Wenn wir auch nicht so weit gehen wollen, diese „Idee“ mit den substantiellen Formen der Scholastiker gleichzustellen, so müssen wir doch gestehen, dass diese Idee in der Tat „überzeitlich“ ist insoferne, als *unsere* Erkenntnis gerade von den Tatsachen der Erfahrung als dem *Ursprung* des Wissens ausgeht und aus den Ergebnissen dieser Erfahrung die „Idee“ konstruiert. Das ist erst die wahre „Idee“ des Lebens, die ihren Endzweck aus dem reichen Material der Tatsachen konstruiert und die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften zu einem widerspruchslosen System vereinigt. Natorp lehnt nun von seinem Standpunkte des Neukantianismus aus diese Art der „Erfahrung“ ab und operiert mit den Kantischen Formen, den apriorischen Anschauungsformen und Kategorien und stützt sich ferner auf Platons Ideenlehre, wie das gezeigt worden ist. Ein solcher Standpunkt nun, der nicht das Wirkliche in Begriffe und Gesetze umsetzt, sondern ein Prinzip wählt, das über allem Wirklichen steht, eignet sich auch nicht zur Grundlegung der Pädagogik, besonders der Sozialpädagogik,

die gerade aus der Geschichte der Gesellschaft und der Psychologie ihr Material empfangen muss. Gegenüber den ausserordentlich reichen und fruchtbaren Erfahrungen, welche auf den verschiedensten Gebieten und Hilfswissenschaften der Soziologie gemacht worden sind, vermögen Natorps „Idee“ und „Gesetz“, die er für die Psychologie nicht minder als für seine Erkenntnistheorie und Ethik und Sozialphilosophie aufstellt, nicht viel positiv Neues zu bieten.

Wie wir nun mit Natorps theoretischen Grundlagen nicht einverstanden sein können, so vermögen wir auch nicht seinen Ausführungen in seinem praktischen Teil in ihrer Totalität zuzustimmen. Der Aufbau des praktischen Teiles ist unhaltbar, weil die theoretische Grundlegung dazu als unannehmbar bezeichnet worden ist. Wenn auch Natorps Verdienst gross ist, weil er überhaupt die Notwendigkeit einer Sozialpädagogik betonte, so ist doch keineswegs seine Fassung des Begriffes Sozialpädagogik zutreffend. Er sagt: „Der Begriff der Sozialpädagogik besagt also, die grundsätzliche Anerkennung, dass ebenso die Erziehung des Individuums in jeder wesentlichen Richtung *sozial* bedingt sei, wie anderseits eine menschliche Gestaltung sozialen Lebens fundamental bedingt ist durch eine ihm gemässe Erziehung der Individuen, die an ihm teilnehmen sollen. Darnach muss dann auch die letzte, umfassendste Aufgabe der Bildung für den Einzelnen und für alle Einzelnen sich bestimmen. Die sozialen Bedingungen der Bildung also und die Bildungsbedingungen des sozialen Lebens, das ist das Thema dieser Wissenschaft. Und dies betrachten wir nicht als zwei voneinander trennbare Aufgaben, sondern als eine einzige. Denn die Gemeinschaft besteht nur im Verein der Individuen, und dieser Verein wiederum nur im Bewusstsein der Einzelglieder. Das letzte Gesetz ist daher für beide, Individuum und Gemeinschaft, notwendig ein und dasselbe.“ Und dann sagt er wieder: „Wir verstehen darunter (unter Sozialpädagogik) also nicht einen *abtrennbaren* Teil der Erziehungslehre etwa neben der individuellen, sondern die konkrete Fassung der Aufgabe der Pädagogik überhaupt und besonders der Pädagogik des Willens. Die bloss individuelle Betrachtung der Erziehung ist eine Abstraktion, die ihren begrenzten Wert hat, aber schliesslich überwunden werden muss.“ Das ist *einseitige* Sozialpädagogik insofern, als auch die Bildung des Individuums nur eine soziale ist. Es fehlt die Anerkennung eines für sich bedeutsamen, seine eigenen Gesetze aufweisenden Problems der Individualbildung. Wir vermissen ferner in der Dar-

stellung der sozialen Organisationen manche sozialpädagogische Erscheinungen. Vor allem fehlt es an einer Darstellung über die Lehre der Erziehungsfunktionen und über die Organisation des Schulunterrichtes, weil diese aus der einseitig sozialen Betrachtung nicht gewonnen werden können. Anderseits finden sich wiederum Definitionen und Auslassungen über den Begriff und den Umfang der Sozialpädagogik, die zu allgemein gehalten sind oder gar nicht in das Gebiet der Sozialpädagogik gehören. Sind etwa alle „sozialen Bedingungen der Bildung und die Bildungsbedingungen des sozialen Lebens" sozialpädagogischer Art? Natorp identifiziert in solchen Fällen die Sozialpädagogik mit Sozialphilosophie und Soziologie überhaupt oder einer besonderen Disziplin.

Wenn auch solche Mängel in der Begriffsdefinition der Sozialpädagogik vorhanden sind, so fehlt es doch nicht an einzelnen fruchtbaren Ideen für die praktische Pädagogik und Erziehung. Die mannigfachen Wechselbeziehungen zwischen der Erziehung und der Gesellschaft sind klar entwickelt. Er fordert für alle Bürger gleiches Recht auf Bildung. Darin schliesst er sich eng an Pestalozzi an. Er betont die hohe Bedeutung der Familie für die Erziehung. Doch ist es sehr fraglich, ob unter den heutigen Verhältnissen der industriellen Grossstädte diese Neugründung der Familienerziehung, wie es in der Darstellung der Natorpschen Sozialpädagogik gezeigt worden ist, möglich sei. Mit Notwendigkeit wird sich Natorps Forderung durchsetzen, die obligatorische Schulbildung bis zum 18. Lebensjahre auszudehnen. Auch manche der Anregungen hinsichtlich des höheren Schulwesens wird die Zeit noch erfüllen. Hinsichtlich des Bildungswertes der einzelnen Unterrichtsfächer polemisiert Natorp gegen die „Gesinnungsstoffe" der Herbartschen Schule. Nun bevorzugt aber Natorp Mathematik und Naturwissenschaften wegen ihrer formalen Seite des Erkennens. In diesem Formalen des Erkennens haben sie eine tiefe Wirkung auf den Willen, der als sittlicher Wille auch ein formales Gesetz hat. Sehr beachtenswert für das Verhältnis der Sozialpädagogik zur Gesellschaft sind Natorps Ansichten über den Patriotismus in seinen Erörterungen über den Geschichtsunterricht. Der Patriotismus muss erwachsen aus Ueberzeugung. Diese kann nur gewonnen werden aus einer ungeschminkten Darstellung der historischen Tatsachen. Auf andere Weise ist die Begeisterung fürs Vaterland nicht zu erreichen. Wo sie erzwungen oder erkünstelt ist, wird sie im rechten Augenblick versagen und keinen Opfersinn

für die Gemeinschaft aufkommen lassen. Als Mittel sozialpädagogischer Einwirkung will Natorp die Religion nicht gelten lassen, wenigstens nicht die Religion mit transzendentalen Begriffen. Was er dafür eintreten lassen will, kann man als soziale Ethik bezeichnen.

Am Ende dieser kritischen Betrachtung angelangt, fassen wir noch einmal kurz die hauptsächlichsten Mängel zusammen. Abzulehnen sind vor allem seine theoretischen Grundlagen: seine veraltete Psychologie und Erkenntniskritik. Sein Begriff der Sozialpädagogik ist einseitig. Er berücksichtigt die Individualerziehung nicht. Natorp erörtert innerhalb der Sozialpädagogik Fragen, die mehr in das Gebiet der Soziologie und Sozialpolitik gehören.

Trotzdem ist Natorps Sozialpädagogik schätzenswert, da sie in der Kleinarbeit fruchtbare Einzelgedanken und Anregungen bietet, die immerhin gründlich durchdacht sind. In der Reihe philosophischer Systeme der Pädagogik wird sie eine hervorragende Stellung einnehmen und fruchtbare Anregung geben. Das hat sich neuerdings schon bestätigt, indem aus Natorps Schule ein jüngerer Sozialpädagoge hervorgegangen ist, der sich bereits durch eine ansehnliche Arbeit über Sozialpädagogik einen Namen gemacht hat. Es ist *A. Görland* (in Hamburg), der in einer interessanten Darstellung „Paul Natorp als Pädagoge — zugleich mit einem Beitrag zur Bestimmung des Begriffes der Sozialpädagogik“ (1903, Klinkhardt, Leipzig) behandelt hat. (Zuerst ist diese Abhandlung in der „Deutschen Schule“, 1903, S. 469 ff., erschienen.) Von der Individualpädagogik behauptet Görland, dass sie vor dem Problem „von Gemeinschaft und Person“ und von „Kultur und Erkennen“ versage. Die Natorpsche Sozialpädagogik — und auch seine eigene — grenzt er aber gegen die populäre Sozialpädagogik ab, die er auch „sozial interessierte“ Pädagogik nennt. Die eigene Sozialpädagogik bezeichnet Görland als „kritische“ Sozialpädagogik. Er gesteht selbst, dass er seine Abhandlung, als Schüler Natorps, in der latenten Stimmung geschrieben, die ein ernstes Studium der „Sozialpädagogik“ (Natorps) schafft. Und wenn auch Görland seine Gedanken in freier Selbstentwicklung der Idee der Sozialpädagogik gefunden hat, so sind sie in ihrem wesentlichen Kern ganz von Natorp bestimmt. Was wir an kritischen Bemerkungen gegen Natorp ausgesprochen haben, gilt füglich auch für Görland. Nur sei noch betont, dass diese „kritische“ Sozialpädagogik in ihrem praktischen Teile über ähnliche Versuche zur

Lösung sozialpädagogischer Probleme, wie wir sie noch im weiteren Verlauf kennen lernen, weit emporragt.

Das gilt ganz besonders gegenüber der Sozialpädagogik, wie sie von *Paul Bergemann* (geb. 1863 zu Löwenberg in Schlesien) in Jena[1] dargestellt worden ist unter dem Titel „Soziale Pädagogik auf erfahrungswissenschaftlicher Grundlage und mit Hilfe der induktiven Methode als universalistische oder Kulturpädagogik". Bergemann behauptet also, von der *Erfahrungswissenschaft* auszugehen durchaus auf dem Wege der Induktion. Er sagt: „Nicht aus irgendwelchen kritisch-philosophischen oder sonstigen Voraussetzungen werden pädagogische Prinzipien abgeleitet, sondern die für die Erziehungswissenschaft in Betracht kommenden Grundsätze werden gewonnen als Ergebnisse, als Konsequenzen von Erfahrungstatsachen, und zwar von Tatsachen der äusseren Erfahrung." Ueber das Ziel, über das, was er mit seiner Pädagogik erstrebt, spricht er sich in „nicht misszuverstehender Weise" aus: „Meine Pädagogik sucht in besonders markanter Form dem Geiste der Zeit gerecht zu werden, welcher durchaus positivistisch gerichtet ist, aber doch nicht mit blosser Wissenschaft sich begnügt, sondern von dem Verlangen nach einem neuen geistigen Besitze ergriffen und eifrig bemüht ist, einen solchen zu suchen." Die einzige Wissenschaft, welcher Bergemann Einfluss auf seine Auseinandersetzungen gestattet — so meint er wenigstens — ist die Naturwissenschaft, oder besser gesagt, die Biologie. Unter dem biologischen Gesichtspunkt betrachtet er wahllos alles.

Als eine seiner Grundanschauungen betont er in der Sozialpädagogik die entwickelnd-evolutionistische Ethik. Es ist keine Spur mehr davon zu merken, dass Bergemann einst in der wissenschaftlichen Pädagogik der Herbart-Reinschen Richtung (als Oberlehrer am Pädagogischen Universitäts-Seminar in Jena) nahe gestanden hat. Als Vorläufer seiner „sozialen Pädagogik" beseichnet Bergemann seine Schrift: „Die evolutionistische Ethik als Grundlage der wissenschaftlichen Pädagogik" (1894). Ueber dieselben Fragen spricht er auch in seiner Abhandlung: „Die drei Fundamentalprobleme der Pädagogik und ihre theoretische Lösung" (1897). (Sonst hat sich Bergemann noch in einer Anzahl von Arbeiten aus der Geschichte der Philosophie und der wissenschaftlichen Geographie und Anthropologie versucht, von denen namentlich seine anthropologischen Studien ihn stark beeinflusst haben in seinen Anschauungen.) In ganz

[1] Inzwischen Schuldirektor in Schlesien.

charakteristischer Weise hat es Bergemann unterlassen, seiner Sozialpädagogik eine psychologische Grundlegung vorauszuschicken. Erst nachträglich (!) ist als Ergänzung, wie er selber sagt, ein „Lehrbuch der pädagogischen Psychologie“ (1901) erschienen. Bergemann will es eben versuchen, seine Pädagogik ganz unabhängig (!) von allen philosophischen Grundlagen darzustellen. Er will „von unten“ her, nicht von „oben“ arbeiten. Darin glaubt er am besten seinen Gegensatz zu Natorp und aller herkömmlichen Art der Definition von Pädagogik als Kunstlehre, welche ihre Arbeit mit erborgtem Lichte leiste, gekennzeichnet zu haben.

Der Mensch ist nach Bergemann ein Erzeugnis seiner Zugehörigkeit zur ganzen Menschheit in leiblicher und geistiger Beziehung. Daraus ergibt sich als *Aufgabe* der Erziehung: die naturgemässe Entwicklung dieser Beziehungen. Als letztes *Ziel* der sozialen Fürsorge der älteren Generation der jüngeren gegenüber gilt Bergemann die Befähigung zur Mitarbeit an den Aufgaben der Gesellschaft. Die Erziehungsmittel gewinnt er aus der Entwicklung dieser Beziehungen des Individuums zur Gesellschaft. Seine sozialpädagogischen Anschauungen hat Bergemann zum ersten Male niedergelegt in seinem Schriftchen: „Aphorismen zur sozialen Pädagogik“, das grundlegend geworden ist für seine umfangreiche Arbeit über die „soziale Pädagogik“. (Ausserdem hat sich Bergemann in kleineren Abhandlungen pädagogischer Fachzeitschriften über dasselbe Thema ausgesprochen.)[1]

An der Hand seiner „sozialen Pädagogik“, in die alle früheren Arbeiten hineingestellt sind, wollen wir Bergemanns sozialpädagogisches System zunächst darstellen und uns vorerst jeder kritischen Stellungnahme enthalten, obwohl gar viele Behauptungen des erwähnten Autors über seinen Ausgangspunkt, seine Methode, über seine neue Definition der Sozialpädagogik, der Umwelt und des Milieus (die er da und dort identifiziert mit „Gattung“ im Gegensatz zum „Individuum“) und seine fundamentale Verwechslung der Erziehung mit der Entwicklung (im biologischen Sinne) fortgesetzt dazu herausfordern. Die kritische Beurteilung soll sich zusammenhängend über das ganze System erstrecken. Bergemann erörtert zunächst die pädagogischen Grundbegriffe in ihrer erfahrungswissenschaftlichen Ableitung. Als ersten dieser Grundbegriffe untersucht er den Begriff der Erziehung überhaupt, die er von seinem sozialpädagogischen

[1] Deutsche Schule, 1897, Seite 14; Leipziger Lehrerzeitung, 6. Jahrgang Nr. 17 und 18 u. s. w.

und ganz neuen Standpunkte (!) aus bezeichnet als die „absichtliche Einwirkung der Erwachsenen und Reifen auf die Unerwachsenen und Unreifen, damit diese zu jenen werden". „Die Erziehung ist ein Verhältnis, das für den einen Teil, den Zögling, ein zwangsmässiges ist, ihm zwar zu seinem eigenen und vornehmlich der Gesellschaft Besten auferlegt, aber ohne seine Einwilligung, zumeist sogar gegen seine Neigung und jedenfalls, ohne dass er anfänglich seine Berechtigung und Notwendigkeit einsähe." Dann wirft Bergemann die Frage auf, ob durch die Erziehung dieses Ziel wirklich zu erreichen sei. Nach seiner Meinung bedingen Vererbung und Anlagen hauptsächlich ihre Möglichkeit und ihre Grenzen. Der Einfluss der Erziehung kann nach Bergemann niemals absolut sein und kann nur auf sogenannte mittlere Naturen eine entschiedenere Wirkung haben. Eine Gesetzmässigkeit lässt sich für ihren Einfluss auch nicht festsetzen infolge der mächtigeren *Umwelts*einwirkungen. Doch ist die Bildsamkeit des Individuums möglich durch diesen Zusammenhang mit der Umwelt oder der *Gattung*. „Die Einflüsse des *Milieus*, in welchem die Kinder aufwachsen, sind gewöhnlich ausserordentlich nachhaltig. Sie reichen weit über ihre wirkliche Dauer hinaus und in das spätere Leben des Menschen hinein. In den seltensten Fällen können sie vollkommen eliminiert und ganz unwirksam gemacht werden." Die Erziehung ist nach Bergemann nur in ganz engen Grenzen möglich, so weit es gelingt, ungünstige Einflüsse der Veranlagung und Vererbung aufzuheben oder zu hemmen oder Einflüsse der Umwelt zu korrigieren. Dennoch soll die Erziehung bis zur vollen Reife (etwa bis zum 20. Jahre) ausgedehnt werden. Ueber das *Ziel der Erziehung* sagt er: „Das Ziel der Erziehung kann nicht der Religion oder der Ethik entlehnt, sondern es muss aus der Biologie abgeleitet werden." Also nur die *Biologie*, die die Erhaltung und Vervollkommnung des Lebens überhaupt und der Gattung im besonderen erstrebt, so meint Bergemann, kann der *Pädagogik* einen sicheren Boden geben, von dem aus der Mensch „in Angemessenheit seiner körperlichen und geistigen Kraft ein Kulturarbeiter" werden kann als „ein tüchtiger Bürger seines nationalen Staates und als ein nützliches Mitglied der menschlichen Gesellschaft im Gemeinschaftsleben überhaupt. dessen wirtschaftliche und politische Ansichten, dessen Rechtsanschauungen, Moral, Religiosität und Geschmack in Uebereinstimmung mit den Lehren und Ueberzeugungen der besten und edelsten Geister seines Volkes und seiner Zeit im allgemeinen

stehen und dessen Erkenntnis allseitig gefördert wird.“ Das menschliche Geschlecht ist fortwährend der Entwicklung unterworfen. So wird dieses Ziel ein immer höheres, so dass sich mit ihm stets auch die Erziehungslehre wandeln muss und unmöglich eine allgemeingültige sein kann. Nur die formale Seite der Erziehung kann eine allgemeine Erziehung erfahren. In der Festsetzung der Erziehungsfunktionen muss sich die Pädagogik auf die physiologische Psychologie stützen und insbesondere den innigen Zusammenhang von Körper und Geist berücksichtigen. Die fundamentale Erziehungsfunktion ist die Pflege, die sich auf das körperliche und geistige Wohlergehen des Zöglings erstreckt, um für einen normalen Ablauf der Entwicklung zu sorgen, besonders auf Vermeidung dessen soll sie achten, was Nervosität der Kinder hervorrufen kann: die Ueberschüttung der Kinder mit Schall- und Lichtreizen durch frühzeitiges Besuchen von Gesellschaften, Konzerten, Theatervorstellungen u. dgl. Als zweite psycho-physische Erziehungsfunktion empfiehlt Bergemann die Uebung, besonders bezüglich des formell-gesellschaftlichen Verhaltens des Kindes, sofern nämlich dasselbe dadurch auf das Gemeinschaftsleben und seine Bedeutung schon sehr frühe hingewiesen wird und sich zusammennehmen, sich gewissen Regeln und Ordnungen fügen lernt. Diesen Erziehungsfunktionen *koordiniert* (!) dann Bergemann noch das Spiel, die Zucht und den Unterricht (!), weil eben alle die spezifische Färbung erhalten durch die ihnen zugewiesene Stellung in der Erziehung für die Gemeinschaft, von der er ausgeht und zu der er immer wieder zurückgeht.

Im *zweiten* Teile seiner „sozialen Pädagogik“ bespricht Bergemann die soziologischen Grundlagen, die noch des weiteren die Bedeutung der Gemeinschaft ausführen sollen. In seiner masslosen Ueberschätzung der Gemeinschaft ist es ganz natürlich, dass Bergemann die Unzulänglichkeit der Individualpädagogik, d. h. die individualistische Auffassung bis zum Zerrbild entstellt. Der individuelle, isolierte Mensch hat keine Existenz. (!) Es gibt nur soziale Wesen, die gleichzeitig von einem Einzel- und einem Gesamtgeist beherrscht sind (!) Der Individualismus ist gänzlich unfähig, die Erscheinungen des sozialen Lebens auch nur einigermassen befriedigend zu erklären, ob es sich um den idealistischen oder naturalistischen Individualismus handle. Bergemann kann nur durch eine Möglichkeit beiden Seiten gerecht werden, indem er sagt: „Der Mensch ist ein sozial-individuelles Wesen“. Durch diese Vereinigung und Verschmelzung werden

die Einseitigkeiten zur vielseitigen Einheitlichkeit geführt. Die hohe Bedeutung des naturalistischen Individualismus, wie er besonders von Spinoza vertreten worden ist, kann dadurch erst ganz zur kraftvollen Entfaltung gelangen in Verbindung mit dem Universalismus. Denken wir besonders an die Toleranzidee mit all ihren Fragen. Der Zusammenhang des Individuums mit der Gemeinschaft ist zunächst in leiblicher Beziehung darin begründet, dass das Neugeborene an einer ganz bestimmten körperlichen Beschaffenheit eines besonderen Sozialverbandes teil hat. Es bleibt stets und unter allen Umständen, auch bei etwaiger Versetzung in ein anderes Milieu, als solches deutlich erkennbar; der seinem Leibe ein- und aufgeprägte besondere soziale Stempel ist unverwischlich. Ebenso ist in geistiger Beziehung die Abhängigkeit des Individuums vom Gesellschaftsverband leicht nachweisbar. *Die Seele des Kindes ist ein Teil der sozialen Psyche,* die sich unter deren Einflusse entwickelt, ist ein Stück knospenhaften Volkscharakters, die sich allmählich unter dessen Auspizien zur vollen Blüte entfaltet. Dennoch darf man nicht in den Fehler verfallen und die Einzelgeister als blinde Werkzeuge des Gesamtgeistes auffassen. (!) Dem widerspricht die Tatsache der Existenz des Selbstbewusstseins. Im Selbstbewusstsein erfassen wir uns als Individuum, als Persönlichkeit. Gleichzeitig werden wir uns der Beziehungen bewusst, in denen wir zu unserer Umgebung stehen, erkennen wir unsere geistige Abhängigkeit von Vor- und Mitwelt. Wir begreifen uns als Gliedganzes. Also der Einzelgeist ist nicht ein blosses Werkzeug des Gesamtgeistes, sondern vielmehr in seiner Stellung und seines Wertes sich wohl bewusster Beamter im Gesellschaftsbaushalte und -betrieb. Nur im Einzelgeiste ist eine energische Konzentration auf ganz bestimmte Ziele möglich; dem Gesamtgeiste geht diese Fähigkeit ab, so dass er stets der Einzelgeister als Wegweiser bedarf, um ihn zu wahrhaft tatkräftiger Sammlung und sicherer Zielbewusstheit hinzuführen. Und ebenso ist das Individualleben in seinem Instinkt und Triebleben sozial bedingt. Denn in diesen beiden Richtungen ist ihm ein, gewissen eigenartigen Lebensbedingungen entsprechendes gewisses eigenartiges Gepräge von Geburt an eigen. Auch auf dem Gebiete des Empfindens, Fühlens und Wollens macht sich die soziale Bedingtheit des Individuallebens geltend, wie uns das ein Vergleich der verschiedenen Rassen und Völker lehrt und innerhalb eines Volkes die geistige Verschiedenheit infolge verschiedener Lebensweise, der eigentümlichen Beschaffenheit

des besonderen engeren sozialen Milieus. Zusammenfassend lässt sich nach alledem sagen, dass das Individualleben in jeder Hinsicht sozial bedingt ist. Der Einzelne denkt, fühlt und handelt in allen wesentlichen Stücken wie die Gesamtheit, in die er hineingeboren und in der er auferzogen wird und zum reifen Menschen heranreift. In eingehender Erörterung zeigt dann Bergemann die Entstehung der sozialen Lebenskreise und ihre Entwicklung, um im Anschluss daran den Nachweis zu erbringen, dass die Kultur als Produkt des Gemeinschaftslebens und als Gemeinbesitz zu betrachten ist. Das Gesellschaftsleben zeigt stets die Richtung auf die Erhaltung der Gattung. Die letzte pädagogische Zwecksetzung der Triebkräfte des Gesellschaftslebens, die in Einzelnen aufgeführt werden, verfolgt eine zunehmende Verinnerlichung. Diese Verinnerlichung ist aber nur möglich, wo freie Personen und souveräne Charaktere gebildet sind, mit der natürlichen Energie des Willens, den Feuerfunken des Lebens aus sich heraus zu schlagen. Denn bloss solche freie Menschen, solche sich gewissermassen selbstschaffende Personen sind vollkommene Glieder der Gesellschaft und vermögen allein den Menschheitszweck voll zu erfassen und zu erfüllen. „Personalistisch" soll nach Bergemann die Kulturpädagogik sein, allerdings in anderem Sinne als bei Stirner und seiner Arbeit über das „unwahre Prinzip in der Erziehung". Mit Recht betont Bergemann an dieser Stelle, dass es unfruchtbar sei, als den Zweck der Gesellschaftstriebe die „Idee" (im Sinne Natorps) zu setzen. „Um der Idee willen etwas zu tun oder lassen, das erscheint dem Kind als Gipfel des Absurden. Dagegen begreift es sehr wohl, dass es um eines bestimmten Zweckes willen handeln soll." Die folgerichtige Konsequenz aus dem Gesagten muss zur *Hebung des Niveaus der Masse* führen, damit die Erziehung alle Menschen zu Personen macht. „Erst wenn dies geschieht, wird es wieder eine Lust sein zu leben und zu schaffen, erst dann wird jeder der Gemeinschaft froh werden und freudig seine Kräfte in ihren Dienst stellen. Alles zu Hoffende ist somit eine Erziehung, welche personalistisch und sozial im Hinblick auf das *Volksganze* ist." Doch nicht ewig starr und unbeweglich sind die Güter der Verinnerlichung: Kultur *und* Sittlichkeit sind vielmehr fortgesetztem Wandel der Vervollkommnung und immer verfeinerter Vertiefung ausgesetzt. Es erwächst also auch nach Bergemann ein Bewusstsein von der Unendlichkeit der Aufgabe — aber ganz im Anschluss an das Leben und sein Gesetz der *Evolution.*

Die Aufgabe des einzelnen Menschen, mitzuarbeiten an der Vervollkommnung der Gattung, kann nur verstanden werden in der Selbsteinreihung in einen einzelnen Menschenverband. Der Abstand von Individuum und Gesamtmenschheit würde zu weit und infolge dessen das Verhältnis zwischen beiden unfruchtbar sein zur Zwecksetzung. Die individuelle Psyche hat besonderste (individuelle), besondere (volkische), allgemeine (kulturgesellschaftliche) und allgemeinste (menschheitliche) Züge aufzuweisen. Dennoch hat der Einzelne nur *Phänominalexistenz* (!). Der denkende Mensch kann sich nicht denken *ohne Gemeinschaft* und *die Gemeinschaft nicht aus seinem Leben hinwegdenken.* Er begreift sich ganz als historisches Wesen und wird der Nichtigkeit der eigenen Einzelheit inne. *Der „einzelne“ Mensch ist ein blosses, leeres Abstraktum.* Es gibt keine Einzelnen, wie leiblich nicht, so auch geistig nicht. Auch im Fühlen sind wir alle eine homogene Masse. *Die geschichtliche Bindung ist allumfassend; alles ist Geschichte. Wir hängen, wir „zappeln“ alle am historischen Faden, wie der Fisch an der Angel. Die Macht des Gesamtgeistes erweist sich so als ein durchaus Reales. Die soziale Psyche oder Kollektivseele ist somit ebenso wirklich wie die Einzelseele.* Was für die *Einzelseele* das *Hirn- und Nervensystem,* das sind für die Kollektivseele, für die *soziale Psyche die natürlichen Lebensbedingungen,* so dass uns auch die soziale Psyche als ein sehr kompliziertes Gebilde erscheint, allerdings mit *grösserer Stabilität in ihrer Bewegung.* Ihre Tätigkeit zeigt sich in der Schaffung, Erhaltung und Umbildung der Lebensformen, der individualen wie der sozialen. Sie soll auf der Grundlage angemessener *materieller* Lebensformen haltbare Lebensformen *ideeller* oder *geistiger* Art errichten. So wird die Lebenserhöhung erleichtert und ihr nach Möglichkeit Vorschub geleistet. Das vorzüglichste Mittel zur Erreichung dieses Zweckes ist offenbar die *Erziehung.* Wie sich die Erziehung zu gestalten habe, das zeigt Bergemann im *dritten* Teil, in dem er den *theoretischen Aufbau der sozialen Erziehungslehre* als *Kulturpädagogik* entwickelt. Bergemann untersucht zunächst das Verhältnis der häuslichen und öffentlichen Erziehung zu einander. Er kommt zu dem Schluss, dass die blosse Einzelerziehung durch Hofmeister u. dergl. im Hause ebenso zu verwerfen sei wie die vorwiegende Massenerziehung. Die Einzelerziehung würde die Herausbildung gesellschaftlicher Sonderlinge, die Massenerziehung die menschlicher Dutzend-, menschlicher Fabrikware zur Folge haben. Ein Neben-

einander von häuslicher und öffentlicher Erziehung ist unbedingt notwendig. In warmen Ausführungen verbreitet sich Bergemann über die Bedeutung *der Familie* für die Erziehung des Kindes; wie die Familie die *erhabenste soziale Erziehungsinstitution* sei. „Nur die Eltern können dem Kinde mit jenem warmen Hauche der Liebe nahen, der auch die Strenge als ein sanftes Joch erscheinen lässt, und der mit dieser im Verein das Wesen des Kindes erst zu einem so harmonischen gestaltet, dass es in seinen Aeusserungen wahrhaft uns entzückt.“ „Es heisst aus dem Leben eines Menschen ein Stück grossen und edlen Glückes hinwegnehmen, wenn man ihn seiner Familie entreisst. Eine Glücksquelle zu verstopfen, sollte man nun nicht so schnell bei der Hand sein; man sollte erwägen, dass Glücksgefühlen eine grosse treibende Kraft innewohnt; dass die Erinnerung an eine schöne, im Schosse der elterlichen Familie verbrachte Kindheit auf das ganze fernere Leben mit allen seinen Kämpfen und Stürmen einen verklärenden Schimmer wirft. Diese Erscheinung ist wahrhaft ein Paradies und zwar ein solches, aus dem uns nichts vertreiben kann, in das wir flüchten können, so oft wir wollen, so oft wir darnach verlangen tragen und Bedürfnis haben, in dem wir verweilen dürfen, so lange es uns immer beliebt.“ Bergemann weist dann noch hin auf die von der Familie ausgehende Anregung für die spätere Lebensgestaltung des Kindes. „Wer in der Jugend ein geordnetes Familienleben mit all seinen Reizen, all seinem Glück kennen gelernt hat, der wird, zur Reife gelangt, den lebhaften Wunsch hegen, selbst einen häuslichen Herd, selbst eine Familie zu gründen. Ein Mensch dagegen, der nicht in seiner Kindheit die Freude des Familienlebens kennen gelernt hat, wird viel weniger leicht geneigt sein, sich zu verheiraten, ihm wird die Gründung eines eigenen Herdes, einer eigenen Familie weit weniger am Herzen liegen.“ Trotz all dieser herrlichen Vorzüge ist die Familienerziehung allein nicht ausreichend, um in vollkommener Weise den Gemeingeist der Kinder zu pflegen. Sie muss ergänzt werden durch die *öffentliche Erziehung.* Zu dieser öffentlichen Erziehung rechnet Bergemann diese Bestandteile: *Schule, Spiel-, Turn- und Lesevereinigungen, gemeinsame Ausflüge und Reisen u. a. m.* Diesen verschiedenen Bestandteilen der Erziehung weist Bergemann die Erziehungsfunktionen zu und zwar so, dass die Domäne des Hauses neben der *Pflege* hauptsächlich in der Funktion der *Zucht* besteht. *Charakter* und *Gemütsbildung* ist *Sache* des *Hauses.* Der Schule fällt die

Funktion des *Unterrichtes* als *Hauptdomäne* zu, d. h. *intellektuelle Bildung.* Mit Recht weist Bergemann darauf hin, dass auch auf dem Gebiete der Erziehung eine systematische Arbeitsteilung notwendig sei. Er weist auf den verhängnisvollen Fehler hin, dem Lehrer zuzumuten bei seiner grossen Schülerzahl auch noch bei seiner sonstigen Tätigkeit zu individualisieren, d. h. die Charakterbildung noch in sein Arbeitsgebiet *ganz* hereinzubeziehen. Das ist undenkbar. Auf dem Gebiete der Charakterbildung sind so grosse Differenzen zu beachten, die rein subjektiv sind und so nur in der Einzelerziehung des Hauses beachtet und verstanden werden, wie das aus den früher erwähnten Vorzügen der Familienerziehung evident hervorgeht. Der Charakter kann nur durch *Gewöhnung*, durch stete Einwirkung gebildet werden. Eine solche ist bloss der Familie möglich, nicht der Schule. In der Schule bringt das Kind täglich nur wenige Stunden zu, so dass es gar nicht möglich ist, so gründlich die Individualität des Einzelnen kennen zu lernen. Anders ist es auf dem Gebiete der intellektuellen Bildung. Hier sind die Unterschiede wenigstens beim normalen Durchschnitt, nicht so gross und fein, nicht so bedeutsam und vielsagend wie bezüglich der Gemütsveranlagung. Ausserdem beansprucht die Vermittlung so vielseitiger Kenntnisse Persönlichkeiten, die ihren Lebensberuf darin finden. Die intellektuelle Bildung muss so einer sozialen Institution, der Schule überlassen werden. In kritischer Weise wendet sich Bergemann gegen *Natorps Meinung,* dass die intellektuelle Bildung einen sehr bedeutsamen Beitrag zur Willenserziehung zu stellen vermöge. Wenn Bergemann auch zugibt, dass die intellektuelle Bildung im gewissen Sinne als im Dienste der Willensbildung stehend anzusehen sei, so bestreitet er, dass die Verstandesbildung zur Willensbildung beizutragen fähig sei: „Mit Hilfe der Verstandesbildung vermag man wohl dem Willen eine Fackel anzuzünden; aber ihn zu zwingen, dem Leuchten dieser Fackel stets nachzugehen, das vermag man nimmermehr.“ Aber viel, viel schärfer wendet sich Bergemann gegen „die Fabel des erziehenden Unterrichtes“, den er ein Schlagwort als Schale ohne Kern nennt, wie er von Herbart und Ziller bis auf die Gegenwart von deren Schule gefordert wird. Sehr zum Nachteil der gedeihlichen allseitigen Entwicklung der Pädagogik ist das geschehen, indem dadurch — nach Bergemanns Ansicht — die Didaktik ungebührlich in den Vordergrund des Interesses gerückt, ja geradezu zum Mittelpunkt der pädagogischen Reflexionen

gemacht und der Blick für das Ganze der Erziehungsarbeit und die Gesamtausdehnung des Erziehungsproblems getrübt wird. Der Grundirrtum des „erziehenden Unterrichts“ beruht in der Annahme, dass das von der Schule vermittelte Wissen direkt in Sittlichkeit umgesetzt werden müsse. Das Wollen des Individuums soll aus den Gedankenmassen herauswachsen. Die Gefühle und Wollungen seien nicht selbständig, sondern nur Modifikationen der Vorstellungen, „die durch das Zusammentreffen der Vorstellungen im Bewusstsein entstehen“. Nach Bergemann lehrt uns schon die Erfahrung, dass Vorstellungen, Gefühle und Strebungen koordinierte psychische Erscheinungen und so qualitativ voneinander verschieden sind. Und vor allem zeigt uns das tägliche Leben, dass hohe intellektuelle Bildung nicht immer vereinigt ist mit einer entsprechenden Charakter- und Gemütsbildung, wie es doch nach dem „erziehenden Unterricht“ sein sollte. Die Tugend ist eben nicht lehrbar, sondern sie kann nur durch Beispiel und Gewöhnung erworben werden. Es ist deshalb falsch, den „erziehenden“ Unterricht von einem also nicht erziehenden zu unterscheiden. „Aller Unterricht wirkt erziehlich“, sagt Th. Ziegler[1], „wenn er nur gut ist. Aber doch bleibt der Schule als eigentliche Aufgabe der Unterricht. Das Wesen der von ihr geübten Erziehung liegt vielmehr im Generalisieren, nicht im Individualisieren.“ Als Träger dieser Erziehung gelten Lehrer und Eltern und diejenigen Personen, denen es obliegt, die Turn-, Spiel- und Lesevereinigungen und die gemeinsamen Reisen und Ausflüge der Zöglinge zu leiten; kurzum: *alle* Menschen sind Träger der Erziehung. Dazu ist es nötig, dass sie alle sich dessen voll und klar bewusst sind und dass sie etwas davon verstehen. Für die Ausbildung der berufsmässigen Erzieher fordert Bergemann, dass alle die gleichen Lehranstalten besuchen und dieselbe allgemein-pädagogische Ausbildung empfangen. Ein Unterschied darf nur in der Sonderausbildung für diesen oder jenen *Teilzweck* der Erziehung bestehen. Wer Erzieher von Beruf sein will, sollte das Gymnasium absolviert und dann die Universität besucht haben. Bergemann verbreitet sich noch im einzelnen über die Ausbildung der berufsmässigen Erzieher und spricht dann über die Frage, wie die mehr gelegentlichen Erzieher zur Erfüllung ihrer harrenden Erziehungsaufgaben tüchtig gemacht werden könnten. Der Gesellschaft muss

---

[1] Ziegler, die Fragen der Schulreform.

das Recht eingeräumt werden, Kontrolle über die Hauserziehung auszuüben. So erheischt es das Wohl für die Gesamtheit und für den Einzelnen. Einem Erziehungsrat, der sich an die Gemeindeverwaltung, mit behördlicher Autorität ausgerüstet, anschliesst, sollte diese Kontrolle übertragen werden. Ferner sollte durch besondere Massnahmen die pädagogische Einsicht der allgemeinen Erzieher ausgebildet werden. Schon in der Fortbildungsschule sollten obligatorische pädagogische Kurse eingerichtet werden für beide Geschlechter. Auch in volkstümlichen Kursen für Erwachsene sollten pädagogische Belehrungen stattfinden. Vor allem sollten auch die Erwachsenen zur praktischen Betätigung in Familien, Schulen oder in eigens zu schaffenden freieren Vereinigungen zu Erziehungszwecken herangezogen werden. Auch die Presse müsste pädagogische Erziehungsprobleme in eingehender Weise behandeln. All das stellt Bergemann in eingehender Behandlung dar und fordert für die Mädchen geradezu die Konstituierung einer „pädagogischen Dienstpflicht“, damit die Nation im allgemeinen eine erhöhte Befähigung zur Erfüllung der ihr obliegenden erzieherischen Verpflichtung erlange. Im weiteren behandelt Bergemann die Grundzüge der leiblichen und geistigen Entwicklung der Erziehungsobjekte, welche in ihrer Art geradezu grossartig und überaus zutreffend genannt werden können. Ebenso gründlich ist die Darstellung über die Handhabung der „Erziehungsfunktionen“: über körperliche und geistige *Pflege* und *gelegentliche Belehrung*, getrennt von der Schule; über die *Uebung*, die in entsprechender Weise auf alle Teile der Erziehung verteilt ist; über das *Spiel* und seine Beziehung zur Kunst; über die *Zucht*, deren Mittel im einzelnen erwähnt sind, und im besonderen behandelt er als wichtigste Aufgabe der Zucht, den Zögling zur Selbstbeherrschung in geschlechtlicher Beziehung zu führen in ruhiger, sachlicher Besprechung geschlechtlicher Dinge. Namentlich der Mutter weist Bergemann dafür eine wichtige Vermittlung zu. Auf zwei Mittel weist Bergemann noch ausserdem hin: auf eine fein ästhetische Erziehung, die die Erhaltung der Keuschheit stützen soll, und auf die gemeinsame Erziehung der Knaben und Mädchen[1]. Neben den *individualistischen Tugenden* erfahren dann auch die ideellen Selbsterhaltungstriebe und die *sozialen Triebe* eine Besprechung. Bergemann zeigt, wie sie im einzelnen erzieherisch zu beeinflussen seien. Besonders erwähnenswert

[1] Bergemann, Die Sittlichkeitsfrage und die Schule.

sind Bergemanns Ausführungen über die Pflege der Heimat- und und Vaterlandsliebe und die Erziehung zum Kosmopolitismus und zur Humanität. Beide vertragen ganz gut eine enge Verbindung, wenn der Chauvinismus aus dem Spiele bleibt. In seiner Abhandlung über die Organisation der öffentlichen Erziehung bespricht Bergemann die Frage, wem die Pflege derselben obliegen soll. Ist der *Kirche* oder dem *Staat* das Recht der Pflege zuzusprechen? Trotzdem Bergemann der Kirche ein gewisses historisches Recht auf das öffentliche Erziehungswesen zuweist, ist nach seiner Meinung keine Veranlassung gegeben, daraus ein aktuelles Recht für Gegenwart und Zukunft abzuleiten. Die Kirche ist nicht mehr, wie im Mittelalter, Bildungsgemeinschaft, sondern der *moderne Staat,* der als nationaler Staat die ganz selbstverständliche Konkretisierung des Begriffes „Gesamtheit“ darstellt; der als parlamentarisch organisierter Volksstaat Besitz- und Wirtschafts-, Rechts- und Bildungsgemeinschaft, kurz Gesellschaftseinheit, der Repräsentant des Volksbewusstseins, im besonderen des Volkswillens ist. Darin stimmt Bergemann ganz mit Natorp überein. Bergemann geht aber noch einen Schritt weiter und erklärt die Religion für den modernen Kulturmenschen als eine blosse Gefühlssache und ein Phantasiewerk, das als Randverzierung des Lebens dienen kann. So darf also der Kirche kein Einfluss auf das Erziehungswesen eingeräumt werden. Der Staat als Aufsichtsorgan besitzt die grösste Autorität und ist vorzugsweise vom Geiste der bürgerlichen Pflichterfüllung getragen. Vertreten und unterstützen lassen kann sich der Staat durch die *Gemeinde.* Der ausübende Staatsbeamte darf natürlich nur ein Fachmann sein. Und an der Spitze des einzurichtenden *Erziehungsministeriums* sollte selbstredend auch nur ein Pädagoge stehen. Trotzdem Bergemann die religiöse Gemeinschaft für die Schulaufsicht ablehnt, soll die Jugend doch nicht ohne religiöse Belehrung bleiben. Doch darf der Glaube, zu dem erzogen wird, nur ein *Vernunftglaube* sein, der im Einklang steht mit der zunehmenden Natur- und Geschichtserkenntnis. Für eine solche Erziehung sollte der Staat mit aller Energie eintreten. Die religiösen Belehrungen sollten in Form *moralischer Unterweisungen* geschehen. An dieser Stelle unterzieht Bergemann das Wesen und die Erziehung des Christentums einer Kritik, die vorerst wohl kaum allgemeine Zustimmung finden wird[1]. Dann gibt Berge-

[1] v. Sallwürk, Bergemanns Sozialpädagogik. (Deutsche Schule, 1901, S. 267.)

manu einen Plan der äusseren Gestaltung des *organisatorischen Aufbaues* des gesamten öffentlichen Erziehungswesens. Für elternlose Kinder oder solche ohne genügende elterliche Erziehung fordert er Erziehungshäuser in kleinen Gruppen, die echte Kinderheimstätten sein sollen, mit dem Charakter der Familienerziehung. Diese Erziehungshäuser sind nicht zu verwechseln mit den *Zwangserziehungsanstalten* für verderbte Kinder, welche allerdings nach Bergemanns Meinung einer Reorganisation bedürfen, indem für erblich belastete oder defekte Kinder getrennte Rettungshäuser eingerichtet werden sollten, um möglichst viele Kräfte in den Dienst der Kulturarbeit zu stellen, also auch Schwache nicht brach liegen zu lassen. Das Moment der Barmherzigkeit sollte aber erst in zweiter Reihe stehen, insbesondere dem gänzlich unbrauchbar gewordenen Individuum gegenüber nicht. Er fordert für solche die *Lehre vom Recht auf den Tod.* Der Selbstmord darf nach Bergemann nicht, wie bisher, unbedingt und uneingeschränkt verdammt werden. Diese Erziehungshäuser sollen auch die Zentralstellen werden für die Pflege der Gymnastik, des Handfertigkeits-, Gesangs-, Zeichen- und Modellierunterrichtes, der Jugendspiele und überhaupt aller jugendlichen Geselligkeit in grösserem Massstabe; also auch die freien literarischen Vereinigungen sollen an sie angegliedert werden. Auch *Kindergärten* und *Kinderbibliotheken* müssten mit diesen Erziehungshäusern verbunden werden. Die *national-kulturelle Schule* ist gegliedert in: 1. eine *Primarschule,* welche die fünf ersten Schuljahre umfasst, vom *siebenten bis zwölften* Lebensjahre. Sie soll die *allgemeine Schule* sein für *alle* Kinder, wessen Standes, Ranges und Vermögens auch die Eltern sein mögen. Die *Vorschulen* an den höheren Lehranstalten sind nur Brutstätten des Kastengeistes. Die Primarschule ist ein vorzügliches Mittel der *sozialen Erziehung* und für die Entwicklung des Solidaritätsbewusstseins von grosser Bedeutung. Die mit regerem und entwickelterem Vorstellungsleben in die Schule eintretenden Kinder üben einen günstigen Einfluss auf die Entwicklung weniger intelligenter Kameraden. Sollte diese bessere Entwicklung einzelner Kinder in der günstigeren Lage der Eltern ihren Grund haben, so betrachtet es Bergemann als einen Akt ausgleichender Gerechtigkeit, wenn sie im Zusammensein mit anderen Kindern in ihrer Entwicklung etwas zurückgehalten werden! In diesen fünf Jahren kann der Lehrer genügend beurteilen, welche Kinder sich für die *2. Stufe,* die *Sekundarschule,* Fortbildungs- und Bürgerschule und das Gymnasium

umfassend, eignen. Also nur die *Befähigung des Kindes, nicht* der Stand und der Reichtum der Eltern, darf für den Besuch der höheren Schule massgebend sein. Der Kurs der Fortbildungs- und Bürgerschule, als parallele Anstalten gedacht, umfasst je *vier* Jahre, das Gymnasium *acht* Jahre, indem es sich schon an die Primarschule ansetzt. Das Gymnasium soll ganz im Sinne des Frankfurter Reformgymnasiums umgebildet werden. Mit dem 20. Lebensjahre sind diese Schulen durchlaufen. Fortbildungsschule und Bürgerschule unterscheiden sich hauptsächlich darin, dass die Bürgerschule die Elemente der Mathematik und eine fremde Sprache, Französisch oder Englisch, lehrt, während die Fortbildungsschule gar nichts dergleichen in ihren Lehrplan aufnimmt. Das Gymnasium hinwieder geht noch über die Elemente der Mathematik hinaus und vermittelt ferner die Kenntnis des Französischen, des Englischen und der Elemente des Lateinischen, besonders sofern diese Elemente etymologisch von Bedeutung sind. Die genauere Kenntnis des Lateinischen und Griechischen bleiben dem gelehrten Studium des Historikers und des Philologen auf der Universität, gerade so wie die Erlernung des Sanskrit, der semitischen Sprachen etc., überlassen. Im Anschluss hieran behandelt Bergemann den sogenannten Neuhumanismus und kommt zu einer entschiedenen Ablehnung für die neue Kultur, die sich auf den Naturwissenschaften aufbaut und gerade dadurch der humanistisch-klassischen Kultur weit überlegen und zur höchsten Geistesbildung viel fruchtbringender ist. Um *allen* den Besuch *jeglicher* Schule zugänglich zu machen, soll das Schulgeld beseitigt und die Unentgeltlichkeit der Bildungsmittel gewährleistet werden. In den unteren Klassen der Lehranstalten sollten die Lehrpläne gleichmässiger gestaltet werden, um den Uebergang von der einen zur anderen zu erleichtern. In den Primarschulen sollen in der Woche 13 Unterrichtsstunden, in den Sekundarschulen 20—24 genügend sein; ausser dem Sonntag verlangt Bergemann noch einen schulfreien Tag in der Woche für Schulwanderungen u. dgl. Diese Anordnungen würden dann ganz den Ergebnissen der modernen experimentellen Ermüdungsmessungen entsprechen, zur Vermeidung geistiger Ueberanstrengung. Die *3. Stufe* des Bergemannschen Unterrichtssystems bilden die *Fachschulen*, zu denen auch die *Universität* gehört. Die letzten Abschnitte dieses theoretischen Aufbaues der sozialen Erziehungslehre behandeln noch das formale Unterrichtsschema und die Auswahl und Anordnung der Unterrichtsstoffe. Der Gang des Unterrichtes vollzieht sich

in der *Ankündigung* des zu behandelnden Gegenstandes, als dem ersten Akte, Uebergang zum zweiten Akte, *dem eigentlichen Vortrag*, der in der direkten Mitteilung des Tatsächlichen besteht, ohne es von den Schülern mühsam konstruieren zu lassen. Das darstellend-entwickelnde Verfahren wird im allgemeinen abgelehnt uud nur für die Behandlung von Gedichten empfohlen. Der mitgeteilte Stoff wird dann zusammengefasst und eingeprägt im dritten Akte des Lehrganges in kurzen, prägnanten Sätzen. In interessanter Weise werden in diesen Abhandlungen die intellektuellen Bedingungen besprochen, als Grundlagen des Unterrichtsganges, wie: sinnliche Anschauung, Aufmerksamkeit, Gedächtnis (mit Berücksichtigung der experimentellen Arbeiten auf diesem Gebiet), Bildung des Denkens. Der Unterrichtsgang wird dann an den einzelnen Unterrichtsgegenständen erläutert. Es ist nicht zu verkennen, dass diese Darbietungen mit zum Besten des ganzen Bergemannschen Lehrgebäudes gehören, wie das auch v. Sallwürk betont. Im Anschluss an sein Unterrichtsschema unterzieht Bergemann die Formalstufen-Theorie der Herbartianer einer ausserordentlich scharfen Kritik. Er nennt diese Theorie „Methodische Künstelei, komplizierter formaler Schematismus und eine müssige Spielerei und Zeitvergeudung, das die Schüler zu einer oberflächlichen, stümperhaften, dilettantischen Auffassung der Wirklichkeit führt". Hinsichtlich der Auswahl und Anordnung der Unterrichtsstufe sollen die Grundbegriffe in drei konzentrischen Kreisen erörtert, erweitert und vertieft werden, aber nicht etwa im Herbartschen Sinne. Denn Herbarts Lehre von den Kulturstufen und der Konzentration wird ebenfalls nach einer scharfen Untersuchung abgelehnt. Er nennt sie gekünstelt und verschroben[1]. Besonders charakteristisch für Bergemanns Sozialpädagogik ist hinsichtlich der Anordnung und Auswahl der Unterrichtsstoffe die Forderung eines *Moralunterrichtes* für den konfessionellen Religionsunterricht, der überhaupt wegfallen soll, und der *Gesellschaftskunde* als eines *besonderen* Lehrgegenstandes im *sechsten Schuljahre*. Damit beschliesst Bergemann seinen theoretischen Aufbau der sozialen Erziehungslehre als Kulturpädagogik. Im *4. Teile* seiner Sozialpädagogik behandelt er die Fragen des *Kinderschutzes* und der *Volkserziehung*, die natürlich über den Rahmen der *Schulerziehung* hinausgehen, aber gerade

[1] Bergemann, Die Lehre von der formalen und den kulturhistorischen Stufen und von der Konzentration im Lichte der unbefangenen Wissenschaft

charakteristisch sind für Bergemanns System und seinen Standpunkt. Auf Grund eines reichen statistischen Materials werden die Gefahren der Kinderarbeit in intellektueller, moralischer und gesundheitlicher Beziehung beleuchtet und auch die Gefahren aus sonstigen sozialen Missständen erörtert. Bergemann hat vollkommen recht, wenn er sagt: „Solchen Missständen gegenüber tut Abhilfe dringend not. Sie liegt im Interesse der *Selbsterhaltung der Gesellschaft*. Eine Nation, deren Glieder zum Teil im Alter der Reife schon abgenutzt, welk und verbraucht, die sittlich korrumpiert und intellektuell minderwertig sind, ist auf die Dauer einfach nicht lebensfähig.“ Zu den sozialen Missständen ist vor allem die *Notlage breiter Massen des Volkes* zu rechnen, die natürlich auf das elende Wohnen, die unzureichende Ernährung und Kleidung höchst nachteilig einwirkt, indem sie die erste und einzige Quelle ist. Geradezu erschütternd wirkt das statistische Material, das hier zusammengestellt ist. Besondere Beachtung verdienen auch Bergemanns Ausführungen über die *Fürsorge für die unehelichen Kinder* wegen der Gefahren, denen sie durch ihre uneheliche Geburt ausgesetzt sind. Es ist selbstredend richtig, dass zu allererst für eine Erleichterung der sozialen Lage all der in solch gedrückten Verhältnissen Lebenden gesorgt werden muss, bevor an eine *durchgreifende* intellektuelle Hebung zu denken ist. Die Beseitigung der wirtschaftlichen Notlage und die Erkämpfung politischer Rechte für alle diejenigen, denen sie noch vorenthalten sind, muss freilich vorerst die *Hauptsache* sein. Es hiesse aber Steine statt Brot reichen, wollte man deshalb alle humanitären Bestrebungen für die intellektuelle Volkserziehung unterlassen. Zu den Mitteln dieser Volkserziehung rechnet Bergemann *öffentliche Lesehallen,* Volksbüchereien, volkstümliche Vorträge und Vorlesungszyklen und endlich die Volkshochschule; ferner „Museumsführungen“ und Volksunterhaltungen. Grossen Wert legt Bergemann auf eine ästhetische Erziehung des Volkes durch diese Veranstaltungen. Zum Schlusse behandelt er die ethisch-religiöse Volkserziehung. Die bestehenden Kirchen sollen durch anders geartete religiöse Verbände und Gemeinschaften ersetzt werden. Der Bestand grosser Kirchen bringe Nachteile für die gesamte Kulturentwicklung. Sie unterwühlten geradezu die staatliche Ordnung. Bergemann bezeichnet die Kirchen als bildungsfeindlich, die allen Bildungsbestrebungen gegenüber sich ablehnend verhalten. Den kleinen religiösen Gemeinschaften, die an ihre Stelle zu treten hätten, ist die ethisch-religiöse Erziehung zu übertragen;

diesen Gemeinschaften gleichberechtigt sollen die „ethischen Vereine“ sein, die sich die Pflege der „humanen Ethik“ zur Aufgabe machen. Die Zukunft soll der Religion nicht entbehren; aber sie soll verzichten auf den transzendenten Monotheismus, der stets Hand in Hand geht mit dem Individualismus. An seine Stelle trete der immanente Pantheismus oder Panmonismus als Religion des Universalismus. Aufgabe des Staates ist es in Bezug auf die ethisch-religiöse Volkserziehung, dass er Fürsorge trage, jeden nach seiner Façon selig werden zu lassen, damit die religiösen Gemeinschaften und ethischen Gesellschaften sich frei und unbehindert entwickeln können. So wird der Staat zum Hüter der Freiheit, Aufklärung, Toleranz und des Friedens. Mit diesen Gedanken schliesst Bergemann sein sozialpädagogisches Lehrgebäude.

Die kritische Beurteilung dieses sozialpädagogischen Systems muss sich in erster Linie gegen die Begründung seiner Grundbegriffe wenden. Mit v. Sallwürk[1] können wir Bergemanns Standpunkt einen sozialen Naturalismus nennen. Die „Erfahrungswissenschaft“, aus der Bergemann nämlich die pädagogischen Grundbegriffe ableitet, ist die Biologie. Das ist nun grundfalsch. Eine auf Biologie sich stützende Pädagogik zeugt von einem doppelten Grundirrtum: das Wesen der Biologie und das der Pädagogik, d. h. der Erziehung, sind falsch aufgefasst. Die Biologie kann immer nur die *natürliche, sich selbst überlassene Entwicklung* wissenschaftlich behandeln. Ist aber die Erziehung eine solche *sich selbst überlassene Entwicklung?* Das ist ja gerade das Charakteristische in der Erziehung, dass sie mehr ist als natürliche Entwicklung. Die Erziehung sucht die Entwicklung nach einem Plane oder Ideal oder bestimmten Zielen überhaupt zu gestalten. Sie muss dadurch notwendigerweise gegenüber der natürlichen Entwicklung des Kindes den Charakter des Zwanges annehmen. Sie zwingt die Entwicklung in bestimmte Bahnen nach dem Willen des Erwachsenen. Daraus folgt, dass der biologische Gesichtspunkt der Erziehung gar nicht gerecht werden *kann*, weil die Biologie von einem planmässigen Leiten der Entwicklung nichts weiss. Die Biologie reicht gerade an das, was der Erziehung eigentümlich ist, nicht heran. Diesen scharfen Unterschied übersieht Bergemann vollständig. Er übersieht den fundamentalen Unterschied zwischen Entwicklung und Erziehung. Nur nebenbei sei bemerkt, dass auch seine

[1] S. Bergemanns Sozialpädagogik, Deutsche Schule 1901, Seite 266).

biologischen Anschauungen an sich nicht allen Anforderungen wissenschaftlicher Genauigkeit entsprechen. Es macht oft den Eindruck, als ob Bergemann das ganze Material seiner Exzerpte aus den widersprechendsten biologischen Systemen fast kritiklos und natürlich ohne inneren Zusammenhang nebeneinander gestellt hätte. Wie es möglich ist, auf eine solch unsystematische Grundlage ein einheitliches System der Pädagogik zu stützen, bleibt unerklärlich. Aber man sieht es bei Bergemann dem ganzen System der Sozialpädagogik an, dass es eben keine Einheitlichkeit hat. Es sind nur Behauptungen ohne Beweis, wenn er sagt, seine Sozialpädagogik baue sich induktiv auf der erfahrungswissenschaftlichen Grundlage auf. Die ganze Darstellung geht vielmehr konstruktiv von gewissen Behauptungen aus und baut darnach die Tatsachen zusammen und zurecht. Die Verwendung von Tatsachen ist noch lange keine Induktion. Viel berechtigter dürfte Bergemann sein Verfahren deduktiv nennen, obwohl er so sehr eifert gegen Natorps Deduktion. So sind Bergemanns Grundlegungen auf erkenntnistheoretisch-logischen Fehlern aufgebaut und von einer falschen Erkenntnistheorie in starkem Masse beeinflusst. Dass Bergemann eine „pädagogische Psychologie" nur zur Ergänzung seines sozialpädagogischen Systems späterhin geben will und nicht in seinen Grundlegungen gleich darbietet, ist eben aus diesen Fehlern zu verstehen. Die Psychologie gibt uns die Entwicklungsgesetze, nach denen wir die Erziehung beeinflussen müssen und können; neben der Ethik und anderen Grundwissenschaften wirkt sie mit in der Bestimmung von Methode und Ziel der Erziehung. Wenn Bergemann sich aber auf die Biologie stützt, so leugnet er unbewusst damit die Möglichkeit, die Erziehung überhaupt zu beeinflussen. Konsequent verfährt Bergemann nach alledem nicht, wenn er als einer der pädagogischen Grundbegriffe, die aus dieser „erfahrungswissenschaftlichen" Grundlage abgeleitet werden, die Erziehung, namentlich in ihrer sozialpädagogischen Auffassung, definiert mit den Worten: „Die Erziehung ist die absichtliche Einwirkung der Erwachsenen und Reifen auf die Unerwachsenen und Unreifen, damit diese zu jenen werden." Diese Definition kann unmöglich aus der biologischen Grundlegung abgeleitet werden; dann ist sie nicht sozialpädagogisch und nicht neu; sie ist seit langem üblich. Ebenso unbegreiflich ist es, dass er das Ziel der Erziehung der Biologie entnehmen will, nicht der Ethik und der Religion. Es liegt darin auch ein Stück Mangel an Einsicht in die wahren Werte des Lebens.

Ein Ziel der Erziehung, das sich an die Biologie anlehnen will, wird unmöglich wahre Hingebung, Erkenntnis und Schätzung des Innenlebens und *aller* geistigen Güter, Abwendung von sinnlicher Genusssucht, Geduld, Bescheidenheit, der Glaube an Ideale der Philosophie und Religion zu stande bringen[1].

Wie unsystematisch Bergemann verfährt, zeigt sich in seiner Darstellung der Erziehungsfunktionen. Als zweite psycho-physiologische *Erziehungsfunktion* empfiehlt er die *Uebung*, besonders bezüglich des formal-gesellschaftlichen Verhaltens des Kindes, sofern nämlich dasselbe dadurch auf das Gemeinschaftsleben und seine Bedeutung schon sehr frühe hingewiesen wird; der Uebung folgen dann koordiniert die Funktionen: Spiel, *Zucht* und *Unterricht*. Können denn Zucht und Unterricht auf die Uebung verzichten? Spielt die Uebung hier nicht vielmehr eine sehr bedeutende Rolle? Um die Unzulänglichkeit der individualistischen Auffassung zu beweisen, die „in dem Gegenstand ihrer Bemühungen ein für sich bestehendes Wesen mit einer eigenen, beziehungslosen knospenhaften Leiblichkeit und Geistigkeit sieht und die ihre Aufgabe darin findet, die Knospe zur Entfaltung zu bringen“, stellt Bergemann (eingangs des zweiten Teiles: die soziologischen Grundlagen der Erziehungslehre) die kühne Behauptung auf: „Der isolierte individuelle Mensch existiert nicht, sondern der Mensch tritt uns entgegen als ein soziales Wesen, das gleichzeitig von einem Einzel- und Gesamtgeiste beherrscht ist“. Er bezeichnet sogar diese Anschauung, die übrigens stark an *Wundts* Ueberschätzung der Gemeinschaft erinnert (s. Wundts Ethik, S. 529) als aus tiefgründiger Erfahrung entsprungen. Der Individualismus hat nach Bergemann nur begrenzten Wert und transitorische Bedeutung und ist gänzlich unfähig, die Erscheinungen des sozialen Lebens auch nur einigermassen befriedigend zu erklären. Das Individualleben ist nach Bergemann in jeder Hinsicht, in leiblicher und geistiger, sozial bedingt. Der einzelne Mensch ist nur ein Abstraktum; nur die Gesellschaft existiert. In den früheren Auseinandersetzungen über das Problem der Individual- und Sozialpädagogik haben wir bereits festgestellt, dass in solcher Ueberschätzung der sozialen Gemeinschaften auf Kosten des Individuums ein ganz gewaltiger Fehlschluss steckt. Es ist bereits gesagt worden, dass die Gesellschaft nicht existieren kann, wenn der Einzelne nicht existiert. Die reale Gesellschaft kann sich unmöglich aus nicht realen Individuen zu-

[1] P. Barth, Soziologie und Pädagogik. (Rein VI, Seite 714.)

sammensetzen. Die Gemeinschaft ist vielmehr durch die Individuen erst geschaffen worden. So ist die Gemeinschaft nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck.[1] Dieser Fehlschluss ist für Bergemann von weittragender Bedeutung, indem sich auf dieser Voraussetzung das ganze Werk aufbaut. Zunächst führt das Bergemann zu einer falschen Beurteilung des Individualismus, für den er gar kein rechtes Verständnis zeigt. Er übersieht, dass die Voraussetzung aller Sozialpädagogik die Individualpädagogik sein muss und dass der Sozialpädagogik nur die Bedeutung einer ergänzenden Seite zukommen kann. Durch diese Unterschätzung der Individualpädagogik formuliert Bergemann auch die Aufgabe der Sozialpädagogik falsch. Er mutet ihr die Lösung der speziellen pädagogischen Probleme zu. Es gelingt ihm auch gar nicht, konsequent zu beweisen, dass der Mensch nur als Glied der Gesellschaft zu begreifen sei. Auf dem natürlichen Boden kommt das einigermassen zur Geltung in der Besprechung der Grenzen der Erziehung. In seiner Ausstattung ist der Mensch, so führt Bergemann aus, das Produkt einer langen Entwicklungsreihe. Seine Anlagen beruhen auf Vererbung von Generation zu Generation, und er muss sich so als ein Stück der Gesellschaft fühlen und folglich auch für sie leben. Nun ererbt der Mensch auch geistige Güter aus der Vergangenheit. Aber in geistiger Beziehung sollen wir nach Bergemann unsere eigenen Wege gehen und uns um vergangene Kulturbewegungen nicht kümmern. Anderseits erkennt Bergemann das Historische wieder an, wenn er unsere Abhängigkeit von früheren Kulturen nicht gut in Abrede stellen kann. Da „zappeln“ wir dann alle am „historischen Faden“. In diesem Punkte berühren sich Bergemanns Hauptirrtümer. Er gelangt nur zu dieser Ueberschätzung und Inkonsequenz, weil er auch das Geistige nach der Biologie beurteilt. Fast könnte man von einem Stich in den Materialismus reden. Mit ausserordentlichem Enthusiasmus überschätzt er die Naturwissenschaften für die Gewinnung einer Weltanschauung, während er den sogenannten Geisteswissenschaften zu wenig Würdigung angedeihen lässt. Ungerecht urteilt Bergemann von dem Standpunkt aus über diejenigen, die nicht gleich ihm den Naturwissenschaften den ausschliesslichen Einfluss auf ihre Weltanschauung gestatten, er nennt deshalb die Gebildeten des 19. Jahrhunderts von diesem Gesichtspunkt aus „eine verlogene verheuchelte Gesellschaft“. (Weit eher berechtigt ist solcher Pessimismus auf dem

[1] S. Gramzow, Kritische Streifzüge u. s. w. (Deutsche Schule 1900. Seite 231.)

ethischen Gebiet, wo sich seine Kritik gegen Herbarts Ethik und die seiner Schule richtet. Auf dieser Seite gibt man die hohe Bedeutung der Ethik zu gerade für die neuen sozialen Probleme und spricht so viel von der „Idee des sittlichen Fortschrittes" von der „Idee des Wohlwollens" u. dgl.[1] Dennoch hält man die reaktionärsten Forderungen der verschiedensten „sozialen Parteien" der Gegenwart in einer ethischen Abhandlung noch für erwähnenswert und offenbar auch mit der „Idee der Nächstenliebe" für vereinbar. Bergemann hätte Veranlassung genug, nicht nur die theoretischen Grundlagen, sondern vor allem die Anwendung solcher Ethik im Gemeinschaftsleben zu bekämpfen, nachdem er sich selbst davon fern hält.) Obwohl nun Bergemann zugibt, dass das Historische nicht ganz aus der geistigen Seite auszuschliessen sei, gibt er das nur insoweit und zu dem Ende zu, um daraus die Existenz der Kollektivseele zu beweisen, von der die Einzelseele ein Teil sei. „Indem das Kind seinen Eltern, seinen Verwandten, seinen Stammesgenossen und Volksgenossen im körperlichen Habitus gleicht, gleicht es ihnen auch auf geistigem Gebiete, in seiner ganzen geistigen Wesenheit. Die Seele des Kindes ist ein Teil der sozialen Psyche, der sich unter deren Einfluss entwickelt, ist ein Stück knospenhaften Volkscharakters, der sich allmählich unser dessen Auspizien zur vollen Blüte entfaltet". Eine bestimmte Formulierung dessen, was wir uns unter der sozialen Psyche vorstellen sollen, vermissen wir. Er spricht zwar von der Struktur und Organisation der sozialen Psyche und ihren allgemeinen und besonderen Funktionen. Aber wir erfahren nur immer wieder, dass der „einzelne Mensch" ein Abstraktum ist und dass die natürlichen Lebensbedingungen die materielle Grundlage der sozialen Psyche vorstellen. Es sind allgemeine Betrachtungen, die nicht viel beweisen. Dieser Mangel ist um so nachteiliger, als Bergemann vorher den Seelenbegriff der idealistischen Auffassung im Individualismus, der nach Bergemann in der Annahme einer Seelenmonas bestehen soll, als irrig hingestellt hat. Er definiert die Seele „als Summe unserer inneren Erfahrungen, im Bewusstsein zu einer gewissen Einheit zusammengefügt und sich in einer Stufenfolge von Entwicklungen endlich zum selbstbewussten Denken und freien sittlichen Wollen erhebend." Wie sich diese wirklich existierende Einzelseele — auch nach Bergemann — nun aus dieser sozialen Psyche individualisiere, wie wir uns das Selbstbewusstsein des Ein-

[1] Rein, Grundriss der Ethik (Beetz, Bücherschatz des Lehrers. Band IV.)

zelnen in seiner Entwicklung zu denken haben, das stellt er dar. Nur der Begriff der sozialen Psyche selbst fehlt. Man könnte Bergemann gerade aus den Tatsachen, die er anführt, die ausschliessliche Existenz der Einzelseele beweisen und dartun, dass die soziale Psyche nicht existiert. sondern nur eine Abstraktion ist. So bewegt sich Bergemann für den Beobachter und Beurteiler in diesen Beweisführungen für die Nichtexistenz des isolierten Individuums und seiner Abhängigkeit von der allein existierenden Gemeinschaft in Widersprüchen und Fehlschlüssen, die nicht nur seinen theoretischen Auseinandersetzungen jeden Wert entziehen. sondern auch seine praktische Sozialpädagogik, die sich darauf aufbaut, zu erschüttern im stande sind. Das zeigt sich im dritten Teil seiner „Sozialpädagogik“, in dem er über den theoretischen Aufbau der sozialen Erziehungslehre als Kulturpädagogik spricht. Wir haben in der Dartellung des Inhaltes gesehen, dass er da viele fruchtbare Ideen und Anregungen zum Ausdruck bringt, für die er allgemeine Zustimmung findet. Bergemann tritt mit Recht für die Vertiefung der Familienerziehung in unserer Zeit ein; obwohl sich dagegen viele Schwierigkeiten geltend machen lassen, muss doch darauf das Augenmerk gerichtet werden, wenn es besser werden soll mit der *Erziehung* der heranwachsenden Jugend, die mit der intellektuellen Ausbildung nicht gleichen Schritt hält. Dass Bergemann nicht alles der Schule aufbürdet, ist wohl berechtigt und ebenso verständlich ist es, dass er sich aus diesem Gesichtspunkt gegen „die Fabel des erziehenden Unterrichtes“ wendet. Aber weniger Zustimmung wird Bergemann finden für seine Abhandlung über die Subjekte oder Träger der Erziehung und die Organisation der öffentlichen Erziehung. In gewissem allgemeinem Sinne ist es richtig zu sagen: „Alle Menschen sind Träger der Erziehung“. Wenn aber die Organisation der Menschen als Erzieher im Sinne Bergemanns durchgeführt wäre, dann würde bald alle wahre Erziehung aufhören, und gerade jene „Dutzend- und Fabrikware“ würde heranwachsen, gegen die Bergemann einen Widerwillen empfindet, den er von Nietzsche sich angeeignet zu haben scheint. Jedes Kind in jedem Alter und auf jeder Stufe soll nach Bergemann so vielen Vereinigungen aller Art angehören, dass an ein individuelles Ausleben und Entwickeln gar nicht zu denken ist. „Herdentiere“ schlimmster Sorte würden damit gross gezogen werden. Hier zeigt sich am deutlichsten, wie sehr Bergemanns Sozialpädagogik das Individuum unterdrückt und opfert für die Gemeinschaft.

Viel Anerkennenswertes und Richtiges bringt Bergemann in seiner Darstellung über die Objekte der Erziehung. Sehr ausführlich spricht er über die körperliche Entwicklung in den verschiedenen Lebensaltern des Kindes. Doch wird Bergemann nicht behaupten wollen, dass nur eine Sozialpädagogik all das finden kann. Bezeichnenderweise verweilt Bergemann hingegen bei der geistigen Entwicklung nur ganz kurz. Es sind kaum die Elemente der psychologischen Entwicklung berücksichtigt. Das dargebotene statistische Material einzelner Untersuchungen verschiedener Kinderpsychologen kann kaum dafür oder für die oft genannte Experimentalpsychologie angesehen werden. Trotzdem Bergemann über die Handhabung der Erziehungsfunktionen im einzelnen beherzigenswerte Wege gibt, so leidet die ganze Abhandlung an der bereits gerügten unsystematischen Einteilung. Immerhin kann man Bergemanns Besprechung über die wichtigste Aufgabe der „Zucht“, den Zögling zur Selbstbeherrschung in gesellschaftlicher Beziehung zu erziehen, nur zustimmen und die beiden Mittel: die ästhetische Erziehung zu vertiefen und Knaben und Mädchen durch gemeinsame Erziehung an unbefangene Kameradschaftlichkeit zu gewöhnen, als berechtigt anerkennen. Die Besprechung der sozialen Triebe und der sozialen Tugenden (Gerechtigkeit und Wohlwollen, Heimats- und Vaterlandsliebe, Humanität) könnte die beste Gelegenheit sein, die Beziehungen der Individual- zur Sozialpädagogik zu kennzeichnen in ihrer gegenseitigen Ergänzung. Statt dessen geht Bergemann natürlich immer wieder von der Gemeinschaft aus, der sich das Individuum ohne Selbstberechtigung unterordnen muss. Nach diesem Gesichtspunkt organisiert er auch den Schulplan und den ganzen inneren Unterrichtsbetrieb. Auch hier verfährt Bergemann in seiner Einteilung unsystematisch. Er spricht in seiner *äusseren* Organisation des Unterrichts von der Bedeutung der einzelnen Unterrichtsgegenstände nach dem Grade der Ermüdung, die sie hervorrufen. Solche experimentell-psychologische Untersuchungen stehen doch im innigsten Zusammenhang mit dem inneren Unterrichtsbetrieb. In seinem Unterrichtsschema sollte man sie im Zusammenhang mit den Fragen der Aufmerksamkeit, des Gedächtnisses, der Bildung des Denkens u. dgl. eher erwarten. Darnach sollte dann die Anordnung und Auswahl der Unterrichtsstoffe geschehen. Mit welcher Berechtigung Bergemann alle diese Probleme und Fragen als Teile einer „sozialen Erziehungslehre“ bezeichnet, ist nicht zu verstehen. Unbewusst lenkt Bergemann hier in die Individual-

pädagogik ein, deren ausschliessliches Gebiet alle diese speziellen pädagogischen Fragen und alle Aufgaben, die sich aus der Natur des Kindes ergeben, bilden, wie das nun schon des öfteren betont worden ist. Das gilt selbst von dem besonderen Unterrichtsfach, der Gesellschaftskunde, die eingeführt werden soll in Volks- nnd Fortbildungsschulen und höheren Schulen, um den Schüler zum klaren Bewusstsein seiner Beziehungen zur Gesellschaft zu bringen. Man kann ganz gut beide Seiten, die individuale und soziale, als berechtigt und sich gegenseitig ergänzend anerkennen und für reifere Schüler die Einführung der Gesellschaftskunde eben deshalb fordern, und doch ist es möglich und notwendig, der Individualpädagogik die besondere Behandlung dieses Unterrichtsgegenstandes zu überlassen. Am charakteristischsten zeigt Bergemann, wie weit er den Begriff der sozialen Pädagogik überspannt, wenn er noch in den Rahmen seines Systems (im vierten Teil) die Fragen des Kinderschutzes und der Volkserziehung hineinstellt. Wenn auch diese Fragen von grosser Wichtigkeit sind für die ganze Zukunft der Erziehung und Bergemann unstreitig viel Interessantes und Gutes bietet, so überschreiten sie den früher entwickelten Begriff der Sozialpädagogik und der Schulerziehung überhaupt und führen in das weite Gebiet der Sozialpolitik und der Sozialwissenschaft hinein.

So sehr es auch nötig gewesen ist, auf die vielfachen Mängel des Bergemannschen Systems der „Sozialen Pädagogik“ hinzuweisen, können wir ihm die Anerkennung nicht versagen, dass er mit grossem Fleiss das Material zu seiner Arbeit zusammengetragen hat. Mit Kühnheit und Unerschrockenheit tritt er für seine Ideen ein. Es weht ein frischer Zug durch seine Anschauungen, und den Hauch von reformatorischem Geiste der Umwälzung alles Hergebrachten verspüren wir aus seinem System.

Neben diesen Hauptströmungen der gegenwärtigen Sozialpädagogik, die sich ergeben haben aus der Betrachtung der Entstehung dieses Begriffes und dem Zusammenfassen der Arbeiten darüber, die gewisse Grundanschauungen gemeinsam haben, sind zum Schlusse noch zwei Richtungen zu nennen, die in gewissem Sinne sich gegenüber stehen wie Theorie und Praxis. Die eine Richtung beschäftigt sich mehr mit der theoretischen Grundlegung, die andere mit der praktischen Durchführung pädagogischer Ideen. *Jene Theoretiker* unternehmen in weit intensiverem Masse als Bergemann den Versuch, die *Ethik* als *das Grundproblem* der Pädagogik zu postulieren.

Sie gehen von der Anschauung aus, die Ethik für sich allein sei schon im stande, das Erziehungsziel zu bestimmen und sei anderseits als evolutionistische Ethik geeignet, der Pädagogik eine wissenschaftliche Grundlage zu geben. Die Brücke zur Individual- und Sozialpädagogik ist gegeben durch ihre Fragen: *Wer* ist sittlich und *was* ist sittlich? Die erste Frage, ob der Charakter des Handelnden gut sei, kann nur heissen, ob er den *sozialen* Normen angepasst sei; und für die Frage, ob die Handlung recht sei, gibt es kein anderes Kriterium als den *Sozialwert* desselben.[1] Zu dieser Richtung in der Ethik gehören alle jene Männer, die den Versuch unternommen haben, die Ideen des Positivismus von Mill und Comte mit dem Evolutionsprinzip zu verbinden durch die Anwendung des Entwicklungsgedankens auf die Tatsachen des geistigen Lebens, wozu von Darwin schon die Anregung ausgegangen war. Diese fundamentale Unterscheidung, wie sie durch diese neuere Ethik geschaffen worden ist, wird gegenwärtig von der Wissenschaft als bleibend betrachtet und so auch in die Probleme der Erziehungswissenschaft hineingetragen, vor allem hinsichtlich der Individualpädagogik und Sozialpädagogik. Diese Ethik steht in schroffem Gegensatz zur Moralphilosophie, wie sie auf Kant zurückgehend, vom Neukantianismus und seiner Sozialpädagogik versucht worden ist und ebenso zu derjenigen des Herbartianismus, dessen sozialpädagogische Vertreter sich nahe berühren mit der christlichen Ethik: insbesondere gilt das von einem ansehnlichen Teil des Herbartianismus, die einem hervorragenden *Gegner* der erwähnten *neueren* Ethik nahe stehen, dem Verfasser der „Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine christliche Sozialethik, *Al. von Oettingen*. Die Vertreter dieser *neueren* Ethik versuchen mit Hilfe der Materialien aus Anthropologie, Ethnologie, Sittengeschichte, Religions- und Rechtsgeschichte die sittlichen Phänomene im Zusammenhang mit der Entwicklung der Kultur und den Formen des *gesellschaftlichen Lebens* dem Verständnis nahe zu bringen. Neben *Jhering* („Zweck im Recht“), Herbert *Spencer* (Principles of Ethics, I. Band), *Sigwart* (Vorfragen der Ethik), *Paulsen* (System der Ethik), *Gizycki* („Moralphilosophie“), *Döring* („Philos. Güterlehre“), *Simmel* („Einleitung in die Moralwissenschaft“, „Die Probleme der Geschichtsphilosophie“) und einer Reihe anderer hervorragender Ethiker der Gegenwart sind es hauptsächlich zwei Männer, die durch ihre ethischen Untersuchungen der Frage der Individual- und Sozialpädagogik nahe

[1] Jodl, Geschichtl. Abriss der Ethik. (Rein, Encyklopädie, Bd. 2, S. 82 ff.)

stehen. Es ist in erster Linie der Däne A) Harald *Höffding* (geboren 1843), durch seine „Grundlagen der humanen Ethik“ und durch seine „Ethik“, die durch deutsche Uebersetzungen (von F. Bendixen) auf die deutsche Moralphilosophie und Pädagogik eingewirkt haben. In seinen Voraussetzungen der Ethik kommt Höffding zu dem Schluss, dass die *formellen* ethischen Begriffe nicht geeignet sind, einen Grund der Einteilung der Ethik abzugeben. Die Ethik muss vielmehr in die individuelle und die soziale Ethik eingeteilt werden. Nach einer Untersuchung der historischen Entwicklung des Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft entscheidet sich Höffding für den Versuch, die individuelle und soziale Ethik einander zur Seite zu stellen. Der *Schwerpunkt* der Ethik ist sozialer Natur: „Sie deuten gegenseitig aufeinander hin, indem das Individuum als organisches Glied einer Gesellschaft und die Gesellschaft als eine organische Gesamtheit von Individuen zu betrachten sind.“ Daraus ergibt sich für Höffding die Folgerung, in der er mit *Jodl* übereinstimmt, dass das Individualziel der Erziehung aus dem sozialen Ziel abgeleitet werden muss. Die Pädagogik hat im Individuum das Sozialziel zu verwirklichen, um den individualen und sozialen Daseinszweck zu erreichen. Im übrigen ist Höffding pädagogischen Fragen im einzelnen nicht näher getreten, wenn er auch in seiner Abhandlung über die soziale Ethik das Verhältnis von Ethik und Pädagogik, das Verhältnis des Staates zu den Kindern untersucht. Aber seine Ethik an und für sich enthält fruchtbare Gedanken, die leicht von der Theorie zur Praxis der Pädagogik geführt werden können und indirekt durch die Stellungnahme zur individuellen und sozialen Ethik auch schon die Frage der Individual- und Sozialpädagogik aufrollen. In noch höherem Masse fruchtbar für die Praxis der Pädagogik überhaupt und insbesondere für die Problemdurchführung des Individualismus und Sozialismus, ohne jedoch der pädagogischen Praxis selbst näher getreten zu sein, wirkt der Polyhistor unserer Zeit, B) *Wilhelm Wundt* (geb. 1832) in Leipzig. Für die Frage der Individual- und Sozialpädagogik kommt hauptsächlich die „Ethik“ in Betracht, in zweiter Linie auch seine „Völkerpsychologie“, die Wundt die Vorhalle der Ethik nennt. Als Vorschule und Hilfsmittel ist die Psychologie ihm unentbehrlich, namentlich wenn diese über die *Individualpsychologie* hinausgeht. So ausgerüstet, ist es möglich, die Probleme der Ethik unmittelbar an die Betrachtung der Tatsachen des sittlichen Lebens anzuschliessen, ohne die eigenen Ueberlegungen in die Tatsachen

hinüberzutragen. Wie alle Vertreter dieser neueren Ethik, so stellt auch Wundt die Ethik als die ursprüngliche Normwissenschaft auf, und als eine ihrer vornehmsten Aufgaben weist er ihr zu, die Anwendung der ethischen Prinzipien auf die Hauptgebiete des sittlichen Lebens, auf Familie, Recht, Staat und Gesellschaft, einer Betrachtung zu unterwerfen. Diese Aufgabe führt unmittelbar in die einzelnen ethischen Wissenschaften über, zu denen unter anderen auch die *Pädagogik* zählt. Von besonderer Bedeutung für die Frage der Individual- und Sozialpädagogik sind seine Untersuchungen über das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit, über Individualismus und Universalismus, in seiner Abhandlung über den *sittlichen Willen*. In der Darstellung der *sittlichen Zwecke* bespricht er die individuellen und sozialen Zwecke. Ebenso unterscheidet Wundt in der Besprechung der *sittlichen Normen* zwischen *individuellen* und *sozialen* Normen. Ferner spricht Wundt in dem letzten Abschnitt seiner Ethik über die *sittlichen Lebensgebiete* und unterzieht die *einzelne Persönlichkeit*, die *Gesellschaft*, den *Staat* und die Menschheit einer Betrachtung an und für sich und in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Die einzelne Persönlichkeit — so führt Wundt aus in der Betrachtung des Verhältnisses des Einzelnen zur Gesamtheit — als Einheit von Fühlen, Denken und Wollen mit dem Willen als Träger aller übrigen Elemente, steht vor allem unter dem Einfluss des Wollens *anderer Persönlichkeiten*, mit denen sich der einzelne Willen zumeist in der Erstrebung gleicher Zwecke begegnet, diese Uebereinstimmung fördert bald den einzelnen Willen, bald verwickelt sie in Konflikte mit anderen und sogar mit sich selbst. Die Macht des Einzelwillens kann nur dann Erfolg haben, wenn sie sich in zureichender Uebereinstimmung mit der Gesamtrichtung der übrigen Willen befindet. Der individuelle Wille muss sich wiederfinden als Element eines *Gesamtwillens*, von dem er in seinen Motiven und Zwecken getragen ist. Dieser Uebergang des Einzelbewusstseins in ein Gesamtbewusstsein mit ihm entsprechendem Gesamtwillen wird durch alle die Momente der Kultur und Sitte bezeichnet, in denen das übereinstimmende Fühlen und Denken einer Gemeinschaft sich ausprägt. Zu diesen Momenten rechnet Wundt Sprache, religiöse Anschauungen, gemeinsame Lebensgewohnheiten und Normen des Handelns. Der natürliche Abschluss einer solchen Gemeinschaft ist die staatliche Vereinigung. In *dieser* Gestaltung des Gesamtbewusstseins kommt dessen Charakter als *Gesamtwille* am klarsten zum Ausdruck. Hin-

sichtlich des Verhältnisses des Individualismus zum Universalismus stellt Wundt die Tatsache fest, dass der isolierte individuelle Mensch in keiner Erfahrung existiert und zweifellos nie in einer solchen existiert hat. Wir kennen den Menschen nur als ein *soziales Wesen,* gleichzeitig beherrscht vou einem Einzelwillen und von einem Gesamtwillen. Nichts spricht dafür, dass dieser aus jenem erst entstanden sei. Auch in der Untersuchung der *sittlichen Zwecke* liegt bei Wundt das Schwergewicht im *Sozialen.* Er sagt hinsichtlich der individuellen Zwecke: Sich selbst erhalten zu allgemeinen, nicht zu bloss individuellen Zwecken, beglückt sein durch allgemeine, nicht durch bloss individuelle Zwecke des eigenen Handelns, seine Fähigkeiten ausbilden und vervollkommnen, nicht um individuellen, sondern um allgemeinen Zwecken zu dienen: dies ist die Maxime, nach der wir unsere sittliche Beurteilung individueller Wissenszwecke einrichten. Das wahre Zweckobjekt des sittlichen Willens kann nicht unser eigenes Ich und nicht die individuelle Persönlichkeit unseres Nebenmenschen sein. Es bleiben allein *zwei soziale Zwecke* als die eigentlichen Objekte des sittlichen Wollens übrig: *die öffentliche Wohlfahrt und der allgemeine Fortschritt.* Wundt ist in seiner Auffassung nahe daran, ähnlich wie *Hegel* die Gesellschaft oder Gattung als eine mystische Gesamtheit aufzufassen. Er sagt: „Besteht etwa das öffentliche Wohl in der Summe aller oder möglichst vieler Einzelwohlfahrte in der „Maximation der Glückseligkeit"? Und besteht dem entsprechend der allgemeine Fortschritt in dem Fortschritt möglichst vieler Individuen?" Er fährt dann fort: „Je mehr extensives Glück eine Handlung hervorbringt, je mehr sich in ihr das bewusste Streben verrät, den Einzelwillen dem Gesamtwillen unterzuordnen, um so höher steht sie allerdings in unserem Urteil. Das ist aber nur unter der Voraussetzung verständlich, dass das Glück einzelner, mögen es deren noch so viele sein, nicht der letzte Zweck, sondern nur Mittel zur Erreichung weiter zurückliegender und allgemeinerer Zwecke sei." Und an einer anderen Stelle heisst es: „Mag dieses Einzeldasein noch so reich beglückt und vollkommen sein, es ist ein Tropfen im Meere des Lebens. Was können sein Glück und sein Schmerz für die Welt bedeuten?" Mit Recht bemerkt dagegen *Höffding:* „Soll der Begriff der Gesellschaft sich wissenschaftlich anwenden lassen, so muss dies geschehen, dass man an jedem Punkte zu entscheiden vermag, welche Gruppe von Individuen er vertritt. Sobald es sich aber als unmöglich erweist, den Begriff einer Gesellschaft

in den Begriff einer Gruppe von Individuen umzusetzen, die unter gewissen bestimmten Verhältnissen leben, gibt ersterer Begriff uns keine ethische Belehrung; es lassen sich keine ethischen Normen aus demselben ableiten. *Mystik* tritt an die Stelle des Denkens. Das einzelne Individuum ist nur ein Tropfen im Ozean. Und der Ozean existiert nicht um des einzigen alleinigen Tropfens willen. Was ist aber ein Ozean, der nicht aus Tropfen besteht? Und wird nicht der ganze Ozean klar sein, wenn jeder einzelne Tropfen klar ist? Und erst dann ist er vollkommen klar. Jede Ethik, die die Möglichkeit fortschreitender Verifikation nicht aufgeben will, muss dabei beharren, dass die Gesellschaft stets von bestimmten Individuen vertreten wird. Darum braucht sie nicht zu übersehen, dass ethisches Wirken, wie alle Kraftentfaltung, mit dem ganzen Weltprozess im Zusammenhang steht." Eine gewisse Selbstberichtigung dieser fast mystischen Auffassung der Gesellschaft vollzieht Wundt, indem er hinsichtlich der *sittlichen Normen* die *individuellen Normen* in ihrer Beziehung auf die Zwecke des *sittlichen Subjektes* als *eine* der Hauptformen ethischer Normen selbständig gelten lässt neben den *sozialen und humanen Normen*. Ebenso würdigt der 4. Abschnitt über die *sittlichen Lebensgebiete* die einzelne *Persönlichkeit* selbständiger und in ihrer grossen Bedeutung für Gesellschaft, Staat und Menschheit, *wenn auch immer wieder der Schwerpunkt nach der Seite der Gesellschaft gerückt ist.* „Es ist ein sittliches Postulat, *dass jeder Mensch einen Beruf habe*, d. h. dass er in der regelmässigen Erfüllung bestimmter sittlicher Zwecke seine Lebensaufgabe erblicke." Für die Pädagogik im allgemeinen — das sei hier beiläufig als nicht zur Hauptsache gehörig bemerkt — sind Wundts Anschauungen über die geistige Bildung des Einzelnen sehr interessant, namentlich über die einzelnen Stufen der Teilnahme an den allgemeinen geistigen Interessen. So sagt er über die erste Stufe, die des *religiösen Interesses:* „Die Wahrheit, über die schliesslich auch alle Wissenschaft nicht empordringen kann, dass der Einzelne nicht für sich selbst lebt, sondern dass er mit seinem Einzeldasein in einer allgemeinen geistigen Gemeinschaft aufgeht, mit den endlichen Zwecken, die er verfolgt, unendlichen Zwecken dient, deren letzte Erfüllung seinem Auge verborgen bleibt, diese Wahrheit predigt die Religion jedem Gemüt. Sie bringt sie zumeist in verhüllten symbolischen Formen zum Ausdruck, die aber darum doch ihres Eindrucks nicht minder sicher sind, als wenn ihre Sprache die der vollbewussten Erkenntnis wäre. Wenn daher die

Religion je ihre Mission als Erziehungsmittel zur Sittlichkeit vollendet hätte, als geistiges Bindemittel der Menschheit und allgemeinste Verkünderin jener grössten sittlichen Wahrheit, ohne die kein Leben lebenswert ist, könnte sie niemals entbehrt werden." Kunst und Wissenschaften[1] sind die nächsten Stufen, die ergänzen und vervollkommnen, ohne dass die frühere etwa verschwände. Namentlich betrachtet es Wundt als einen Grundirrtum, dass die Religion eine primitive, durch die Wissenschaft zu verdrängende Anschauungsform sei. Von hoher sozialpädagogischer Bedeutung sind Wundts weitere Untersuchungen über die *Gesellschaft*, innerhalb deren er die Familie, die Gesellschaftsklassen, die Vereine und die Gemeinde betrachtet; über den *Staat* als Besitz- und Wirtschaftsgemeingut, als Rechtsgemeinschaft, als Gesellschaftseinheit und als Bildungsgemeinschaft; und endlich über die *Menschheit* hinsichtlich des wirtschaftlichen Völkerverkehrs, des Völkerrechtes, des Verbandes der Kulturstaaten und des geistigen Gesamtlebens der Menschheit. Die höchste *Idee* ist ihm die *Humanität*, aus der sich ein *Pflichtbewusstsein* der Völker entwickelt, *das den sittlichen Lebensaufgaben des Einzelnen Richtung und Ziel gibt.* Ausser Wundt haben sich auch *Ferdinand Tönnies* („Gemeinschaft und Gesellschaft, Abhandlung des Kommunismus und Sozialismus als empirischer Kulturformen") und *Hermann Cohen* („Gemeinschaft und Individuum" in seinem kritischen Nachtrag zu F. A. Langes „Geschichte des Materialismus", 7. Auflage, 1902, Seite 510 ff.) mit allgemein soziologischen Problemen beschäftigt, deren Wirkungen sich auch dem pädagogischen Gebiet fruchtbar zeigen werden, da auch diese Denker die Interessen der Gemeinschaft und des Individuums und Ausgleich zu bringen suchen von der ethischen Seite aus. So sagt *Cohen:* „Die Ethik hat beide Probleme, das der Gemeinschaft und das des Individuums, zu ihrer Aufgabe, und zwar nicht etwa beide nebeneinander oder nacheinander, sondern als einander fordernde, einander bedingende, als Wechselbegriffe."

Unter den modernen Soziologen[2] ist noch *Ludwig Stein* (Professor in Bern) zu nennen, der neben allgemeinen philosophischen Fragen („An der Wende des Jahrhunderts") sich mit der Sozialphilosophie im besonderen befasst hat („Die soziale Frage im Lichte

---

[1] Ueber die Bedeutung der einzelnen Wissensgebiete (vom Standpunkte Wundts aus) für die Pädagogik ist schon oben die Rede gewesen.

[2] Siehe auch „Die Zukunft" (Harden) 1904, Nr. 5, Seite 158 ff.

der Philosophie").[1] Als den letzten ideologischen Faktor unter den höheren Formen des menschlichen Zusammenwirkens bezeichnet er die Erziehung, die ihrer Methode nach experimentell, ihren Zielen nach sozial werden muss. Die Erziehung der Kleinen seitens der Schule nennt er *Individualpädagogik*, und die der Grossen seitens des Lebens gilt ihm als *Sozialpädagogik;* mit dieser Unterscheidung wird die Pädagogik der Zukunft sich einverstanden erklären können. In der Durchführung für die Praxis stellt sich Stein auf den Boden „jener ethischen Sozialisten, welche in England das pädagogische Reformwerk für Erwachsene mit glücklicher Hand in Angriff genommen haben", wo die „Fabian Society" das Entstehen der „Toynbeehall" im Osten Londons begünstigt und besonders die „University Extension" angefacht und über Europa verbreitet hat. Die durchgreifende Sozialisierung der Kulturmenschheit muss nach Stein das Programm des Rechtssozialismus in Deutschland werden. *Alle* diese sozialphilosophischen Abhandlungen, insbesondere diejenigen Wundts,[2] haben gleichsam als Ergänzung all der bisher aufgeführten Richtungen der Sozialpädagogik eingewirkt auf eine Anzahl *praktisch tätiger Schulmänner*, welche ihrerseits dann eine sozialpädagogische Richtung zur Geltung gebracht haben, die sich weniger der Theorie als vielmehr der Praxis der Pädagogik zuwendet und alle Einzelfragen unter dem sozialpädagogischen Gesichtspunkt betrachtet. Oft handelt es sich in diesen Betrachtungen um Schulstatistik, Hygiene oder sonstige allgemeine oder besondere Aufgaben des Unterrichtes. Als einer der bekanntesten dieser Schulmänner und Bannerträger dieser Bewegung gilt mit Recht *Robert Rissmann,* Rektor in Berlin. Ausser seinen in verschiedenen Schulzeitungen zerstreuten einzelnen Artikeln hat Rissmann zur Frage der Individual- und Sozialpädagogik Stellung genommen in seiner Schrift: „Individualismus und Sozialismus in der pädagogischen Entwicklung unseres Jahrhunderts" (Pädagogische Zeit- und Streitfragen von J. Meyer, 5. Band, erstes Heft, 1892). Er wurde zu seinen Untersuchungen — so berichtet Rissmann selbst — hauptsächlich durch das Studium der „Ethik" und der „Allgemeinen Philosophie" Wundts, sowie durch soziologische

[1] „Der Sinn des Daseins" ist schon früher erwähnt, besonders die Abhandlung „Pestalozzi als Volkserzieher".

[2] Wir können davon absehen, sie einer eingehenden Kritik zu unterziehen, um nicht in Wiederholungen zu verfallen. W. legt auch zu hohes Gewicht auf die Bedeutung der Gemeinschaft.

Schriften angeregt. Ferner berichtet Rissmann, dass es *Dittes* war, von dem er den ersten Hinweis erhielt auf die praktische Seite der Sozialpädagogik und der ihn in eindringlichster Weise auf die soziale Gefahr aufmerksam machte, die in dem zwischen den verschiedenen Volksklassen bestehenden Bildungsgegensatze liege mit Hinweis auf Schmollers Wort: „Die Dissonanz der *Bildungs*gegensätze ist der letzte Grund aller *sozialen Gefahr*.“ Diesen Standpunkt hat Rissmann bis in die Gegenwart herein festgehalten in seiner Monatsschrift: „*Die deutsche Schule*“, die er seit 1897 (im Auftrage des deutschen Lehrervereins) herausgibt. Die erstgenannte Schrift verfolgt hauptsächlich den Zweck einer historischen Führung durch diese Frage. Am Schlusse definiert Rissmann ihre Bedeutung für die Gegenwart. Der Bildung „für die Schule“ gegenüber verlangt die Gegenwart *Bildung fürs Leben*, d. h. Bildung zu Menschen, die Verständnis für die Kulturentwicklung der Gegenwart besitzen und fähig und bereit sind, im Dienste derselben ihre Kraft zu verwerten. Als Irrwege, vor denen diese Bewegung bewahrt werden muss, bezeichnet er das *Einlenken in Eudämonismus und Utilitarismus*. Der zweite Abweg wäre die *Uniformität*. Um diesen zu vermeiden, verlangt Rissmann, dass man das *Was* der Bildung der gesellschaftlichen Gruppe, das *Wie* dagegen der Eigenart des Einzelnen zuschreibt. Die Eigenart des Zöglings hat also hauptsächlich auf die Gestaltung der Methode im einzelnen Einfluss. Als dritter Irrweg gilt der *Mechanismus und Materialismus*, die Ansicht, dass der Besitz von Kenntnissen an sich schon Bildung sei. In dieser Hinsicht bleibt die Individualpädagogik eines Rousseau, Pestalozzi[1] u. s. w. nach Rissmann ewig bestehen in der *Methodik* des Unterrichtes. Zu eng war immer das *Ziel*, der *teleologische* Teil der Pädagogik. In seiner Abhandlung: „Zur Einführung“ (der deutschen Schule, 1897) bezeichnet er als die Aufgabe der Sozialpädagogik, das *Zusammengehörigkeitsgefühl*, das in dem hochgesteigerten wirtschaftlichen Wettkampf unserer Tage der Menschheit beinahe ganz entschwunden ist, ihr wieder einzupflanzen. *Ein neues Lebensideal soll erstehen,* damit das Vaterlandsgefühl wieder erwache, die verbindende Macht der religiösen

[1] Rissmann bemüht sich immer wieder, besonders in der „deutschen Schule“. Pestalozzi bei alledem als Führer beizubehalten. Er verfällt dabei oft in den gleichen Fehler wie Natorp: P. zu viel sozialpädagogisch zu interpretieren, Siehe Rissmann, Pestalozzis Pädagogik. (Rein, Encyklopädie V, S. 600. — Deutsche Schule 1898, S. 280 und 1899, S. 1 ff.)

Gemeinschaften wieder erstarke und der schroffe Gegensatz der wirtschaftlichen Gesellschaftsklassen sich wieder mildere. Auch auf dem Gebiete des Schulwesens, wo sich die einzelnen Schularten wie die Volksklassen abgeschieden gegenüberstehen, als Standesschulen, muss die Bewegung zum *Ganzen* hin einsetzen und Sorge tragen, dass die Schule bis in ihre höchsten Stufen *allen* offen stehe, die dazu befähigt sind. Es ist eine *soziale Pflicht*, die in der wirtschaftlichen Lage begründeten Hindernisse völlig wegzuräumen. In der Schule soll dieses Zusammengehörigkeitsgefühl und dieses Ideal gepflegt und ein Geschlecht erzogen werden, das wieder im Menschen den Menschen achtet, und das bereit ist, dem Nächsten, ohne zu fragen, wess Standes er sei, die hilfreiche Hand zu bieten, wenn er hinauf strebt zum Licht. Rissmann verwirft[1] die Versuche, durch den Religionsunterricht und Geschichtsunterricht die Sozialdemokratie bekämpfen zu wollen; ebenso hält er es für falsch, nur die krankhaften Erscheinungen am Volkskörper zu sehen und nach Spezialmitteln gegen jede Krankheit zu suchen, wie Handfertigkeitsunterricht, Haushaltungsunterricht, Volkswirtschaftslehre, Gesetzeskunde, Buchführung, Gesundheitslehre, Technologie, Jugendspiel. Die Aufnahme dieser Bestrebungen soll nach Rissmann unter gewissen Bedingungen trotzdem erfolgen: 1. Ihr *erziehlicher* Wert muss ausser Frage gestellt sein; 2. *darnach* ist ihre Stellung im System der Schulerziehungsmittel ihnen anzuweisen. Auch Zweckmässigkeitserwägungen können noch hinzutreten. Die Aufnahme der „Volkswirtschaftslehre“ in den Lehrplan sollte etwa nur darauf hinauslaufen, dass im Geschichtsunterricht auch den Hauptmomenten in der wirtschaftlichen Entwicklung des deutschen Volkes Beachtung geschenkt würde, die des „Handfertigkeitsunterrichtes“, dass das Modellieren (im Sinne Hertels) als Veranschaulichungsmittel im Zeichenunterricht zur Anwendung komme. Dieser Standpunkt hat Rissmann zu einem der wärmsten Vertreter des Handfertigkeitsunterrichtes gemacht[2].

Anderseits betont aber Rissmann, dass diese Bestrebungen nur eine *dienende* Stellung im Unterricht einzunehmen haben; denn die Lösung der sozialen Frage kann von der Erziehung *allein* nicht übernommen werden, so kann sie auch nicht *alles* übernehmen. Sie ist nur *ein* Faktor zu dieser Lösung. Die Schule soll zum „sozialen Bewusst-

---

[1] „Interregnum“. (Leitartikel im Januarheft der „Deutschen Schule“, 1898.)

[2] Rissmann, Handarbeitsunterricht der Knaben. Geschichte und gegenwärtiger Stand. (Rein, Encyklopädie III, S. 213 ff.

sein“ erziehen, d. h. zu der Ueberzeugung, dass der Einzelne im Ganzen wurzelt und dass er in seinen Urteilen und Wollen unter dem Einfluss der sozialen Sphäre steht, in der er sich bewegt und ferner, dass er wiederum auch *für* das Ganze lebt und wirkt, um die Zwecke des Ganzen zu fördern. Daraus soll sich das Bewusstsein bestimmter *Rechte* entwickeln, die der Einzelne gegenüber der Gesamtheit geltend machen darf, und das Gefühl der *Pflicht*, für das Bestehen und die förderliche Entwicklung derselben eintreten zu müssen. Dazu ist aber unbedingt notwendig, neben der religiösen (der Einzelne ein Bürger des Reiches Gottes) und der nationalen (der Einzelne ein Bürger des Vaterlandes), auch die *politische* (der Einzelne als Bürger des Staates) und die *wirtschaftliche* Seite (der Einzelne als Glied des wirtschaftlichen Organismus) zu berücksichtigen. Die erziehliche Bedeutung dieser Belehrungen liegt nach Rissmann in der Einsicht, dass jeder Einzelne teil hat am Gedeihen des sozialen Ganzen und damit an der Kulturarbeit. Jeder kann deshalb von der Gesamtheit die Mittel verlangen, die ihm die Möglichkeit gewähren, nach seiner Eigenart dem Ganzen zu dienen und jeder muss sein Wollen auf solche Ziele richten, die dem Ganzen förderlich sind. Neben dem direkten Einfluss auf den Unterricht tritt Rissmann ein auch für die „allgemeine Volksschule“, für den gemeinsamen Unterbau des gesamten Schulwesens, für einheitliche Organisation desselben, für vollständige Unentgeltlichkeit des Unterrichts, für freie Lehrmittel u. dgl., für die obligatorische Fortbildungsschule, für erhöhte Lehrerbildung und gemeinsame Ausbildung der Lehrer aller Schulgattungen. Diese Forderungen sind zwar früher schon erhoben worden. Sie sollten aber durch die sozialpädagogische Beleuchtung scharfe Ausprägung und sichere Begründung erhalten. In dieser *praktischen* Hinsicht erstrebt die Sozialpädagogik Rissmanns die möglichste Ausgleichung der Bildungsgegensätze, die zwischen den sozialen Schichten des Volkes bestehen. Und es versteht sich nach Rissmann von selbst, dass darin nicht etwa ein Streben nach Nivellierung der zwischen den *Individuen* bestehenden geistigen Differenzen eingeschlossen ist. Wenn Rissmann auch sagt, dass der Einzelmensch, von dem die früheren Gesellschaftstheorien ausgingen, ein „blutleerer Schemen“, ein Begriff ohne Inhalt sei, so ist die *Individualität* im umfassenden Sinne des Wortes nicht die *Wurzel*, aber das *Ziel* der Entwicklung. Gesellschaft und Individuum sind nach ihm *Realitäten*, die beim Erziehungswerk beachtet werden

müssen. Daraus ergibt sich für ihn ein gerechter Ausgleich zwischen Individual- und Sozialpädagogik und eine richtige Auffassung beider Richtungen. Insbesondere bemüht sich Rissmann, die Sozialpädagogik vor dem Vorwurfe der Nützlichkeitspädagogik zu bewahren. Er bezeichnet es als einen unglückseligen Gedanken, auch jene Bestrebungen unter dem Namen „Sozialpädagogik" zu bezeichnen, die *sozialpolitische* Einrichtungen bezwecken und in das Erziehungswesen aufgenommen werden sollen, um gewisse soziale Notstände zu beseitigen, wie Kinderhorte, Ferienkolonien, Schulbäder, Jugendsparkassen u. dgl. Bei all diesen Einrichtungen — mit Ausnahme des Handarbeitsunterrichtes — kommen *nicht* in erster Linie *pädagogische* Zwecke, also bildende Einwirkung auf die körperliche und geistige Entwicklung des Kindes, in Betracht. Daraus ist ein beispielloser Wirrwarr und eine Begriffsverwirrung entstanden, die dazu benützt werden, um die Sozialpädagogik im allgemeinen zu bekämpfen. In zahlreichen Skizzen und Stimmen zur Sozialpädagogik vertritt Rissmann in seinem Monatsblatt immer wieder diese Auffassung der Sozialpädagogik und verteidigt sie gegen ihre Kritiker[1]. Ausser Rissmann kommen in der „D. Schule" noch eine Reihe anderer *praktischer Schulmänner* zu Worte in ihrer Stellung zur Frage der Individualpädagogik und Sozialpädagogik, wie *Bütow* in Pyritz (1898), *C. Müller* in Eilenburg (1900), *Nägel* in Gützkow, *Johannes Schmarje* in Altona u. s. w. Neben diesen Schulmännern sind noch eine Reihe anderer zu nennen, die in selbständigen Arbeiten sozialpädagogische Ideen und Forderungen vertreten haben, bald im Interesse des höheren, bald im Interesse des Volksschulwesens. Es ist hier vor allem *Theobald Ziegler,* Professor in Strassburg, zu nennen, der aus seiner Tätigkeit im höheren Schuldienst warmes Interesse und tiefes Verständnis für die sozialpädagogischen Fragen geschöpft hat. Seine Ideen hat er teils in der „Deutschen Schule", teils in selbständigen Schriften vertreten („Die Fragen der Schulreform", „Die soziale Frage eine sittliche Frage", „Allgemeine Pädagogik", „Sozialismus und Individualismus". [Rein, Encyklopädie VI]). „Nicht als ob eine „soziale Pädagogik" etwas ganz Neues wäre," sagt er[2], „es wird vielmehr die alte Pädagogik sein, nur in einem neuen, vom sozialen Geiste ge-

[1] Jahrgang 1898, Skizzen zur Sozialpädagogik. Seite 362, 494, 694, 743. Jahrg. 1899, Seite 261, 175, 373, 641. Jahrg. 1900, Seite 252, 305, 576 und 577. Jahrg. 1901, Seite 107, 242, 321.

[2] Deutsche Schule 1897. S. 8.

trieben. Und auch dieser Geist ist schon seit hundert Jahren mitten unter uns. 1797 erschienen Pestalozzis „Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechtes“, und sie sind die Verkündigung des sozialen Geistes, sind der Ruf zur Revolutionierung der Geister und zur Reform der Verhältnisse. Aber was damals noch die Stimme eines Einzelnen war, das tönt uns heute in vollem Chor von allen Seiten laut und immer lauter entgegen: „Erfüllet euch mit dem sozialen Geiste, leget Hand an eine gründliche Reform unserer vielfach recht ungesunden, vielfach recht unmoralischen Kultur; es ist wirklich nicht alles wert, beim alten gelassen und erhalten zu werden.“ Mit diesen Worten spricht also Ziegler zunächst sein Bekenntnis zu Pestalozzi aus, das ihn an die Seite seines *Freundes Natorp* und an die Seite *Rissmanns* führt, und sein soziales Bekenntnis im allgemeinen. Als besonderen Forderungen spricht er der Universitätsausdehnung oder Volkshochschulbewegung nach dem englisch-amerikanischen Muster das Wort und der Umgestaltung der Mittelschulen nach dem neuen Geiste. Am energischsten soll die Volksschule die Sozialisierung in die Hand nehmen, da sie dem Volke am nächsten steht. Sozial ist ihm vor allem der Gedanke der allgemeinen Volksschule. Darum weg mit den Vorschulen, die den antisozialen Kastengeist grossziehen und die Volksschule so schwer schädigen. Sozial ist ferner die Forderung der simultanen Schule und der Gedanke einer gründlichen Hebung des Lehrerstandes. Das Wichtigste einer sozialen Pädagogik bleibt Ziegler aber das Herz. Die Volksgenossen aus den Kreisen der Arbeiter sollen wieder Vertrauen zu uns fassen. Das kann in der Schule geschehen und darüber hinaus durch Verbreitung eines sittlichen sozialen Geistes. In seinen Reformvorschlägen für die Schulen wendet sich Ziegler mehr den Mittelschulfragen zu, so besonders in den Fragen der Schulreform.

In ähnlicher Weise beschäftigt sich der Oberlehrer *Egon Huckert* in Neisse mit der Frage, wie die Schüler der *höheren* Bildungsanstalten am besten eine gesellschaftskundliche Belehrung erhalten könnten, in seiner „Sammlung sozialpädagogischer Aufsätze“. Nach dem Vorgang von Oelsner[1] und Nachtigall[2] und Direktor Moor-

[1] Ueber den volkswirtschaftlichen Unterricht. Osterprogramm der Wöhlerschule in Frankfurt a. M. 1885.

[2] Die Berücksichtigung des volkswirtschaftlichen Elements bei dem Geschichtsunterricht in höheren Lehranstalten. Programm der Gewerbeschule zu Remscheid. 1883.

meister [1], der sich durch selbständige nationalökonomische Werke und Uebersetzungen ausländischer schon hervorgetan hat, sollen die höheren Schulen damit Sozialpädagogik treiben, dass sie Volkswirtschaftslehre unterrichten. Huckert schliesst sich keiner Theorie der Sozialpädagogik an, ihn leiten nur praktische Gesichtspunkte der Nützlichkeit. Für seinen Volkswirtschaftsunterricht will er kein bestimmtes System zugrunde legen, um nicht die politischen Tageskämpfe in die Schule zu tragen. „Auf die Erziehung, die Erfüllung der Herzen der Jugend mit einer gesunden, opferfreudigen Gesinnung den volkswirtschaftlichen Dingen gegenüber muss mehr Gewicht gelegt werden.“ Die verschiedenen wirtschaftlichen Anschauungen gestatten auch gar nicht eine Festlegung in einem geschlossenen System für die Schule. Sie wandeln allzusehr und oft. Huckert verlangt deshalb nur eine *Geschichte* der Nationalökonomie. Vor allem sollen dann die volkswirtschaftlichen Belehrungen sich an einzelne Unterrichtsgegenstände anschliessen, z. B. Religion, Deutsch, alte Sprachen, Geschichte, Geographie. Einen besonderen Unterrichtsgegenstand wünscht er nicht. Natürlich sollen die Lehrer volkswirtschaftliche Bildung besitzen, um solchen, doch mehr gelegentlichen Unterricht bei entsprechenden Lehrplänen fruchtbar zu gestalten. Solche und ähnliche allgemeine Gedanken führt Huckert in seinem ersten Aufsatze aus: „Die höheren Schulen und die soziale Frage“. Es folgen dann noch Abhandlungen über die Frage: „Wie kann die höhere Schule an dem Kampfe gegen Verschwendung, Luxus und Vergnügungssucht teilnehmeu?“ „Ist die Zahl der Nutztiere ein sicherer Massstab für die wirtschaftliche Lage eines Landes?“ Die weiteren Aufsätze beschäftigen sich mit den preussischen Agrargesetzen im Anfange dieses Jahrhunderts und ihren Folgen; mit dem Zweck des Geschichtsunterrichtes an den höheren Lehranstalten. In einem sechsten Aufsatze tritt Huckert für sozialpädagogische Ferienkurse ein, und zum Schlusse behandelt er noch einmal die „Belehrungen über die gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung in den höheren Lehranstalten“. Huckerts Abhandlungen sind durchweht von durchaus praktisch gerichtetem Geiste und sind reich an methodischem und volkswirtschaftlichem Wirken. Nur warnen möchten wir vor einer Verquickung von Religion und Volkswirtschaftslehre — gerade aus den Erfahrungen des praktischen Lebens heraus. Der Verfasser einer

[1] Ueber volkswirtschaftliche Belehrung im Unterricht der höheren Schulen. Programm des Gymnasiums in Schlettstadt. 1889.

„deutschen Sozialgeschichte", Direktor *Emil Stutzer*, steht in seinen Forderungen über „Die soziale Frage der neuesten Zeit und ihre Behandlung in Oberprima" Huckert sehr nahe in einer Reihe von Gedanken. Er wünscht, die sozialen Fragen nach zwei Grundsätzen behandeln zu lassen. Die Erörterung soll nur in natürlichem, ungezwungenem Zusammenhang mit der geschichtlichen Entwicklung erfolgen, und dieser Zusammenhang ist stets nach dem Verhältnis von Ursache und Wirkung klar zu stellen in heuristischer oder katechetischer Lehrweise. Stutzer führt dann in Form einer Skizze eine solche Geschichte der sozialen Frage im Zusammenhang mit der geschichtlichen Entwicklung durch. Wie Huckert und Stutzer, so steht auch der *Jurist F. Stoerk,* Professor in Greifswald, in seiner Abhandlung: „Der staatsbürgerliche Unterricht" stark unter dem Einfluss der „Verhandlungen über Fragen des höheren Unterrichtes vom 4. bis 17. Dezember 1890" auf der sog. „Berliner Schulkonferenz". Stoerk verlangt vom „staatsbürgerlichen Unterricht" Kenntnis der notwendigen Beziehungen, der Einwirkungen und Ergänzungen im System des heimatlichen Rechtes, des heimatlichen Staates. Dem jugendlichen Geiste sollen die ihm zunächst fassbaren gesellschaftlichen Einrichtungen und Erscheinungen zum Bewusstsein gebracht werden. Stoerk verweist auf die mustergültigen Darstellungen der staatsbürgerlichen Lehre, wie sie zum Teil die Schweiz zur Befriedigung einer seit längerer Zeit gesetzlich dort befestigten Studienforderung im allgemeinen Unterrichtssystem besitzt und die schlicht und volkstümlich, in knapper Form und in gewinnender Wärme der Sprache das Leben in der Familie im höheren Lichte des Rechts- und Pflichtenverbandes, die nachbarrechtlichen Beziehungen, die Schule und ihren Bereich, das kameradschaftliche Verhältnis und die Freundschaft, die ersten und engsten Kreise des nationalen Verbandslebens behandeln[1]. Und das verlangt Stoerk nicht nur vom Gymnasialunterricht, sondern auch von den Fortbildungsschulen, gewerblichen Fachschulen im Sinne der Dresdener Gehe-Stiftung. Wie von Stoerk so sind auch noch von anderen Juristen, Schmidt-Warneck, Schmoller („Fichte, eine Studie auf dem Gebiete der Ethik und Nationalökonomie"), Rümelin, Bergbohm, Exner, Leonhard,

[1] *Kinkelin,* Statistik des Unterrichtswesens in der Schweiz. Ferner Arbeiten von *Bühler* (Gesellschafts- und Verfassungskunde). *Numa Droz* (die Elemente des bürgerlichen Unterrichts). *Hunziker* (Leitfaden für Gesellschaftskunde). Mosmann, Rebsamen, Schnebeli u. s. w.

Frank, Gierke u. s. w. Versuche gemacht worden, dem Unterrichte die Wege zu weisen für eine staatsbürgerliche Propädeutik und den praktischen Unterrichtsfragen näher zu treten. Wie L. v. Stein einst auf Willmanns Sozialpädagogik einwirkte, so erleben wir es auch jetzt wieder, dass nicht nur von philosophischer Seite im weitesten Sinne, sondern auch von Seite der Juristen sozialpädagogische Anregungen ausgehen. Insbesondere ist von den Schulmännern, die hauptsächlich unter dem Einflusse der Juristen stehen, das Feld der Bürgerkunde, des staatsbürgerlichen Unterrichtes sehr fleissig bearbeitet worden. Eine wahre Hochflut solcher Versuche behandeln dieses neue Gebiet für Mittel- und Volksschulen[1]. Einige darunter kommen dem politischen Gebiete sehr nahe und stehen somit nicht weit vom ursprünglichen Ausgangspunkt aller Sozialpädagogik[2]. Nach allgemeinen Gesichtspunkten ist neuerdings wieder in hervorragender Weise „die staatsbürgerliche Erziehung der deutschen Jugend“ von dem Münchener Schulrat Dr. *Georg Kerschensteiner* behandelt worden. Als Erziehungs*ziel* der der Volksschule entwachsenen Jugend unterscheidet er das der technischen und das der intellektuellen und sittlichen Erziehung. Sehr interessant sind seine Untersuchungen über die äusseren und inneren Grundlagen der staatsbürgerlichen Erziehung; als Grundlage der Nationalökonomie betrachtet er mit Höffding die *Ethik*. Neben den schulmässigen Erziehungskräften (Fortbildungsschule, Unterhaltungsabende, Fachschulen, Jugendvereine) redet er von nichtschulmässigen, wie Volksbildungsvereinen, Volks-Hochschul- und Volkshygiene-Vereinen, Turnvereinen, Erziehungsräten u. dgl. Seine Schlussbetrachtungen berühren teilweise dieses Gebiet nochmals, wenn er von der Notwendigkeit einer grossen Erziehungspolitik, vom Einfluss des Weltverkehres auf die Volkserziehung und der Erziehung der oberen Stände und ihrer Bedeutung für die Massenerziehung spricht. Mit dieser Scheidung von den Erziehungskräften der staatsbürgerlichen Erziehung liegt wohl der Gedanke ausgesprochen, als Sozialpädagogik im engsten Sinne nur ein *Formal-*

---

[1] In dieses Gebiet gehören u. a. *Münch*, Zeiterscheinungen und Unterrichtsfragen. 1895. *Mann*, Staat und Bildungswesen. 1901. Ferner Bürgerkunden von Pache, Patuschka, Viereck, Dörpfeld, Mittenzwei u. s. w. Lüer, Krüger (die sozialen Aufgaben des Volksschullehrers. 1902).

[2] *Brückner*, Erziehung und Unterricht vom Standpunkte der Sozialpolitik. 1895. Gerner, Individual- und Sozialpädagogik. 1902. *K. Fischer*, Grundzüge einer Sozialpädagogik und Sozialpolitik. 1892 und 1896. (Mit einem Anhang.)

prinzip für die Behandlung der theoretischen Pädagogik zu bezeichnen. Von diesem Gesichtspunkte aus ergibt sich aber dann die Notwendigkeit zu den Belehrungen, wie sie von all den praktischen Schulmännern dieser ergänzenden *Richtung* der Sozialpädagogik gefordert werden[1]. So erfährt die Sozialpädagogik eine Erweiterung in ihrem *Umfange*. Sie soll nicht nur eine bestimmte *Richtung* in der Pädagogik bezeichnen, sondern sie soll neue Wege zeigen, wie ein *ganzes Volk, die ganze Volksgenossenschaft* auf eine höhere Stufe der Kultur zu heben und das gesamte Volksleben so zu gestalten ist, wie es die möglichste Verbreitung der Kultur erfordert. So wird die *Sozialpädagogik zur Volkspädagogik*[2], eingedenk des Wortes von *Denzel:* „Wer da weis, was Erziehung vermag und doch von Volksbildung gering denkt und zwischen sich und den sogenannten niederen Schichten eine Scheidewand ziehen kann, in dessen Brust schlägt kein menschliches Herz". Zu den Sozialpädagogen, die praktisch als Schulmänner tätig waren, muss natürlich auch *F. W. Dörpfeld* gerechnet werden, der aber schon an anderer Stelle besprochen ist mit Rücksicht auf sein Verhältnis zum Herbartianismus. Als einer der hervorragenden Wortführer der Sozialpädagogik muss zum Schluss auch der Berliner Lehrer *J. Tews*[3] genannt werden, auf dessen Auffassung der Sozialpädagogik eben hingewiesen worden ist. Er hat sich von der schulpolitischen Seite her der Sozialpädagogik genähert, und auch seine Stellungnahme innerhalb der Sozialbildungsbewegung hat ihn dazu bestimmt. („Die Bedeutung der Volksbildung für die sittliche Entwicklung unseres Volkes" u. dgl.) Es lässt sich nicht leugnen, dass bei den meisten dieser praktischen Schulmänner die Sozialpädagogik stark von sozialpolitischen Ideen beeinflusst ist. Ferner muss hervorgehoben werden, dass der Begriff der Sozialpädagogik bei diesen Vertretern noch nicht abgeklärt und abgerundet ist und fortgesetzt Schwankungen unterliegt. Eine einheitliche übereinstimmende Fassung ist ihm nicht gegeben, wie etwa bei anderen Autoren. Da begegnen wir noch vielfach einem heissen Ringen und Kämpfen, um den Uebergang vom Alten zum Neuen zu bewerk-

---

[1] Gramzow, Kritische Streifzüge durch die Sozialpädagogik. (Deutsche Schule. 1900. Seite 239.)

[2] *Tews*, Sozialpädagogik und kulturpolitische Skizzen. (Preussische Lehrerzeitung. 1898.) Was ist Sozialpädagogik? (Pädagogische Zeitung. 28. Jahrg. Nr. 33.

[3] Ueber Tews siehe: „Die deutsche Schule", 1905, Seite 255.

stelligen, um die grundlegenden und bleibenden Elemente mit den neuen Gesichtspunkten zu verbinden und zu versöhnen. Bei diesen Männern der Schulpraxis finden wir nur in einem eine bestimmte Harmonie der Anschauungen: die bisherige Erziehungslehre wird nicht ungestüm abgelehnt und als unbrauchbar beiseite geschoben, wie das Bergemann tut. In rechter Erkenntnis will man nur neue Beziehungen herstellen für den Unterricht und die Erziehung.

III. Teil.

Die Betrachtung dieser sozialpädagogischen Strömungen hat uns gezeigt, wie das bereits oben gesagt worden ist, dass der Begriff „Sozialpädagogik“ von den verschiedenen Autoren nicht einheitlich gedeutet worden ist. Es lassen sich nun als Ergebnis aus diesen historisch aufgetretenen Standpunkten der Sozialpädagogik die vorhandenen Nuancen des Begriffes „Sozialpädagogik“ ableiten. Die sozialpädagogische Strömung des *Herbartianismus* kennt nur *ein* Bildungsgesetz: das des Individuums, das wohl für eine Gemeinschaft erzogen werden soll, ohne dass aber das Bildungsgesetz der Gemeinschaft bestimmter formuliert würde. Die Gemeinschaft, welche für diese Strömung in Betracht kommt, umfasst auch nicht alle Formen gleichmässig. Der spezifisch konfessionelle Standpunkt des protestantischen Dörpfeld berücksichtigte in erster Linie die Interessen der protestantischen Kirche. Der ultramontan-katholische Willmann vertritt nur die Gemeinschaft der katholischen Kirche in streng thomistischem Geiste, wie er uns das in seiner keineswegs „idealistischen“ „Geschichte des Idealismus“ zeigt.

Natorp definiert „Sozialpädagogik“ in folgender Weise: „Der Begriff der „Sozialpädagogik“ besagt also die grundsätzliche Anerkennung, dass ebenso die Erziehung des Individuums in jeder wesentlichen Richtung sozial bedingt sei, wie anderseits eine menschliche Gestaltung sozialen Lebens fundamental bedingt ist durch eine ihm gemässe Erziehung der Individuen, die an ihm teilnehmen sollen, darnach muss dann auch die letzte, umfassendste Aufgabe der Bildung für den Einzelnen und für alle Einzelnen sich bestimmen. Die sozialen Bedingungen der Bildung also und die Bildungsbedingungen des sozialen Lebens, das ist das Thema dieser Wissenschaft.“ „Die Gemeinschaft besteht nur im Verein der Individuen, und dieser Verein wiederum nur im Bewusstsein der Einzelglieder,“ sagt Natorp des

weiteren (Sozialpädagogik, S. 94). „Das letzte Gesetz ist daher für beide, Individuum und Gemeinschaft, notwendig eines und dasselbe.“ Nach Natorp ist also *das Bildungsgesetz des Einzelnen identisch mit dem Bildungsgesetz der Gemeinschaft.* Sein Gemeinschaftsbegriff ist weit und umfassend. Er erstreckt sich über alle Formen des sozialen Lebens und erweitert sich zum Ganzen des Menschengeschlechtes.

Bergemann geht in der Festsetzung des Begriffes der Sozialpädagogik, wie das früher ausgeführt worden ist, von *zwei* nicht klar geschiedenen Gesichtspunkten aus, die in seiner „Sozialen Pädagogik“ immer wieder nebeneinander und nacheinander stehen, ohne dass ihre Grenzen oder ihr Geltungsbereich genau zu erkennen wären. Nach Bergemanns *biologischem* Gesichtspunkt ist der Mensch das Erzeugnis der Gattung (Menschheit); darnach ist die Erziehung als Gattungs- (Menschheits-) Erziehung zu betreiben. Nicht das Bildungsgesetz des Einzelnen, sondern dasjenige der Gesamtheit ist massgebend. In der Tat hat Bergemann kaum den Versuch gemacht, das Bildungsgesetz des Einzelnen darzustellen. Dazu fehlt seinem System ein Hauptfaktor: Die Psychologie. Nach seinem eigenen Geständnis kann er diese erst später darstellen in einer neuen Darstellung, ganz unabhängig von seiner sozialen Pädagogik. (Inzwischen ist sie erschienen als „Pädagogische Psychologie.) Im weiteren kann Bergemann wiederum nicht oft genug betonen, wie stark das Individuum abhängig sei von der *Umwelt.* Die ganze Kraft der Erziehung muss sich in diesem Sinne darauf richten, das Individuum an die Umwelt anzupassen. Sein Gemeinschaftsbegriff soll alle sozialen Formen umfassen; doch schliesst er bald die kirchliche Gemeinschaft vollständig aus, um sie dann wieder in Form kleinerer religiöser Gemeinschaft einzuschliessen; oder er preist die Familie als soziale Gemeinschaft, entzieht ihr aber wieder die Kinder schon sehr frühe durch seine verschiedenen erziehenden Vereinigungen.

Unter den *Theoretikern* ist besonders von *Wundt* zu betonen, dass der *Gesamtwille* als der vorherrschende dem Einzelnen das Gesetz gibt. Der Gesamtwille ist nach Wundt in der Gemeinschaft des Staates verkörpert, dessen Institutionen sich der Einzelne einfügen muss. Die Erziehung muss deshalb vom Gesichtspunkte einer Summe von Institutionen des Gesamtwillens aus beherrscht werden.

Bei den Männern der Schulpraxis, die wir aufgeführt haben, ist der Begriff „Sozialpädagogik“ aus einzelnen *rein praktischen Ueberlegungen* über die Bedeutung der einzelnen Erziehungsfaktoren ge-

bildét. Die Bildungsgesetze des Einzelnen und der Gesamtheit werden dabei nicht erörtert und auch der Begriff der Gemeinschaft erfährt keine eingehendere Darstellung.

Dass solche Abstufungen in den historisch aufgetretenen Standpunkten wirklich vorhanden sind, hängt zusammen mit den Schwankungen des Begriffes „Sozial“ an sich. Nach der Interpretation eines modernen Rechtslehrers[1] hat der Begriff „Sozial“ eine dreifache Grundbedeutung. Er wird gebraucht:

1. im Sinne von staatlich-politisch *und* gesellschaftlich. Als Beispiel hiefür gelten: Sozialphilosophie als Staats- und Gesellschaftsphilosophie, wofür neuerdings auch Soziologie identisch gebraucht wird. Ferner bezeichnet in diesem Sinne der Begriff Sozialwissenschaften Staats- *und* Gesellschaftswissenschaften.

2. „Sozial“ wird weiter angewendet im Sinne von gesellschaftlich in *Gegenüberstellung* zu staatlich-politisch. Zur Gesellschaft gehören der Form nach Individuen, Familie, Stände und Klassen, Stämme, Kirche und Gemeinde; dem Inhalte nach gehört dazu sowohl das wirtschaftliche Gesellschaftsleben (Volkswirtschaft), als auch das sonstige allgemeine Gesellschaftsleben, also Bevölkerungsverhältnisse und sonstiges physisches wie auch geistiges Leben. Hieher rechnet man Nationalökonomie und Statistik, Sozialökonomik; ferner die Bewegungen zur Besserung tieferer Schäden in der Volkswirtschafts-, Bevölkerungs- und Gesundheits-, sowie der geistigen Gesellschaftsbildung und -gestaltung. Auf diesem Gebiete findet eine starke Durchdringung mit politischen Fragen statt.

3. Endlich bezieht man den Begriff „sozial“ auf bestimmte Teile der Gesellschaft und des Gesellschaftslebens: Volksgliederung, Gesellschafts-, bezw. Wirtschaftsorganisation und Gruppen- wie Klassenleben, mit besonderer Rücksicht auf wirtschaftlich schwächere Volkskreise, daher auch arbeiter- und auch verkehrsfreundlich und gesellig zu erwähnen ist. Dieser Bedeutung gehören eine Reihe der verbreitetsten Anwendungen von „sozial“ an, so besonders die soziale Frage im engeren Sinne als Arbeiterfrage. Hieher gehört die viel gebrauchte Nebeneinanderstellung von wirtschaftlich und sozial, wie sie sich vorfindet in den Begriffen: wirtschaftliches und soziales Volksleben, Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Wirtschafts- und Sozial-

[1] Wasserrab, Sozialwissenschaft und soziale Frage. S. 29 ff. (1900.) (Leipzig, Duncker & Humblot.)

politik u. s. w. Es findet darin eine Art Gegenüberstellung statt des Güterlebens überhaupt zu dem grossenteils davon abhängigen sonstigen Volksleben.

Diese Grundbedeutungen des Begriffes „sozial“ zeigen uns, dass er ein Grenzgebiet der Nationalökonomie und der Soziologie bildet, deren Grundlage früher schon erwähnt worden ist. Sie versetzen uns in die Lage, einigermassen diesen mehrdeutigen Begriff zu verstehen.

Ganz ist es aber nicht möglich, diese Mehrdeutigkeit von Anwendungen zu beseitigen. Das gilt insbesondere für den Begriff „Sozialpädagogik“, welcher aus der Soziologie herausgewachsen ist. Dieser Begriff gestattet eine so weite Fassung, dass alle drei Bedeutungen gemeint sein können. In Anlehnung an diese Unterscheidungen sind als logisch mögliche Bedeutungen des Begriffes „Sozialpädagogik“ zu unterscheiden: Im Sinne der ersten Deutung des Begriffes „sozial“ ist die Sozialpädagogik *die Wissenschaft des Bildungsgesetzes der Gesamtheit in Staat und Gesellschaft im allgemeinen.* Dieses Bildungsgesetz umfasst aber auch das Bildungsgesetz des Einzelnen. *Beide Gesetze sind keineswegs identisch.* So sagt uns die zweite Deutung. Sie sagt uns auch ferner, welche sozialen Gruppen unter der Gemeinschaft zu verstehen sind: der Form nach Individuen, Familie, Stände, Klassen, Stämme, Kirche und Gemeinde. Dem Inhalte nach sagt uns diese zweite Deutung, dass die Wissenschaft der Sozialpädagogik alle jene Elemente und Stoffe umfassen muss, die zur Bildung des physischen und geistigen Lebens notwendig sind. Die dritte Deutung endlich sagt uns, dass die Sozialpädagogik *auch praktische Ueberlegungen über die Bedeutung der einzelnen sozialen Erziehungsfaktoren anzustellen hat,* wenn sie sich z. B. der Arbeiterfrage annehmen will, wiewohl in der Erziehung auf diese Rücksicht zu nehmen sei, ohne dass sie aber durchaus ins politische Fahrwasser einmünden soll. So muss sich die Sozialpädagogik als Erziehungswissenschaft *die Aufgaben dieser dreifachen Grundbedeutung zu eigen machen.* Sie ist dann ihrem vollständig aufgestellten Begriffe nach *die Wissenschaft, die zeigt, wie für die Gesellschaft und den Staat unterrichtet und erzogen werden soll.*

Nach diesen Auseinandersetzungen bedarf es nur noch eines kurzen Hinweises, dass die historisch aufgetretenen Standpunkte der Sozialpädagogik im Hinblick auf die *logisch* möglichen Bedeutungen und auf den *vollständig* aufgestellten Begriff der Sozialpädagogik *ein-*

seitig sind. Die Sozialpädagogik des Herbartianismus bleibt befangen im Bildungsgesetz des Individuums. Herbarts Individualismus ist nicht überwunden. Natorp kennt kein Bildungsgesetz, das sich besonders auf das Individuum bezieht. Bergemann gelingt es vor allem nicht, das Bildungsgesetz der Gesamtheit zu formulieren. Wundt gilt das Bildungsgesetz der Gesamtheit als das Ueberwiegende gegenüber dem Bildungsgesetz des Einzelnen. Und endlich sei von den Männern der Schulpraxis gesagt, dass sie die Sozialpädagogik nur einseitig im Sinne der dritten Deutung entstehend sich denken.

Nachdem so bei den verschiedenen Sozialpädagogen der Begriff der Sozialpädagogik nicht übereinstimmend formuliert ist und noch weitgehende Meinungsverschiedenheiten bestehen, ist es leicht begreiflich, dass *Gegner* sich erheben, die sie bekämpfen. Mit ihrer Mutterwissenschaft, der Sozialphilosophie, teilt die Sozialpädagogik das Schicksal, dass sie noch lange nicht gesichert ist. Sie steckt noch im ersten Stadium der Entwicklung, obwohl sie in ihren Ansätzen ein hohes Alter aufzuweisen hat. Als Hauptgegner gilt *Rehmke* (geb. 1848, Professor in Greifswald). Mit Recht sagt Scherer von ihm, dass jedes Wort aus seinem Munde, das nur in irgend einer Hinsicht den Streit zwischen den beiden Richtungen, der Individual- und Sozialpädagogik, berührt, von den Gegnern wie ein Evangelium aufgenommen wird. Insbesondere gilt das von seiner Broschüre: *„Der Schulherr, eine allgemeine pädagogische Untersuchung“* (Leipzig und Frankfurt, Kesselring). Rehmke definiert die Pädagogik als die Wissenschaft von der Schulerziehung. Nach den verschiedenen Schulen unterscheidet er die allgemeine Pädagogik und die Fachpädagogik. Die allgemeine Pädagogik ist ihm die Wissenschaft der Erziehung des Individuums zu einer sittlichen Persönlichkeit. Die Fachpädagogik zeigt, wie das Individuum zu einem besonderen Sichauswirken gelangen soll. Die Mittel und Wege beider sind nicht erwähnt. Sie beide haben das Gebiet der *Schul*erziehung so völlig untereinander aufgeteilt, dass *neben* ihnen kein Platz für die sogenannte Individual- und Sozialpädagogik bleibt. Diese könnten höchstens bei der allgemeinen Pädagogik untergebracht werden als besondere *Erscheinungen.* Je nachdem wir nun — nach Rehmke — das *Erziehungsziel* oder den zu *Erziehenden* ins Auge fassen, sind zwei Weisen möglich, Individual- und Sozialpädagogik zu begreifen. Das Erziehungs*ziel* wird bestimmt nach der Ethik. Darnach müsste dann auch eine Individual- und Sozialethik unterschieden werden,

von denen die eine die sittlichen Aufgaben des Individuums in Bezug auf sich selbst, die andere in Bezug auf die Mitmenschen erörterte, oder die Individualethik müsste die sittlichen Aufgaben des Individuums überhaupt, die Sozialethik die sittlichen Aufgaben der Gesellschaft bearbeiten. Diese Art der Individual- und Sozialpädagogik lehnt Rehmke ab, indem er sagt[1]: „Je nach der Auffassung der Unterscheidung „Individual- und Sozialethik“ werden nun auch die Gegenstände der Individual- und Sozialpädagogik verschiedene sein. Nach der ersten Auffassung sind ihre Gegenstände zwar einer gesonderten wissenschaftlichen Betrachtung vielleicht fähig, aber für die Schulerziehung. und in dieser allein kann ja die Pädagogik als Wissenschaft von der systematischen und methodischen Einwirkung auf die Entwicklung des Bewusstseinsindividuums praktisch werden, bilden sie die *untrennbaren* Momente einer einheitlichen Schulaufgabe.“ Aus dieser letzteren Tatsache, so meint Rehmke, könnte als besonderes Stück der allgemeinen Pädagogik die „Individual- und Sozialpädagogik“ nur dann behandelt werden, wenn sich ein Nutzen für die Klarstellung der Aufgabe jener allgemeinen Pädagogik ergäbe. Das hält Rehmke, ohne einen Grund anzugeben, für undenkbar und aus kaum überwindlichen Schwierigkeiten, die auch verschwiegen sind, für undurchführbar. *Darum* hält es Rehmke für ratsamer, *diese* das *Ziel* der Erziehung berücksichtigende Unterscheidung der Individual- und Sozialpädagogik in die allgemeine Pädagogik gar nicht aufzunehmen. Wenn wir für eine Unterscheidung von „Individual- und Sozialpädagogik“ den zu *Erziehenden* berücksichtigen, so ist für die eine das einzelne unselbständige Individuum, für die andere die Gesellschaft der selbständigen Individuen massgebend, sagt Rehmke. Diesen Richtungen würde dann die allgemeine Pädagogik als eine besondere Wissenschaft gegenüberstehen, während Individual- und Sozialpädagogik als angewandte allgemeine Pädagogik zu gelten hätten. Ihre Einheit müssten sie darin finden, dass sie ein und derselben Psychologie angehörten. Eine solche Scheidung in Individualpädagogik als die Wissenschaft der Erziehung der Unerwachsenen und in Sozialpädagogik als der Wissenschaft der Erziehung der Erwachsenen lässt Rehmke gelten. Nicht einverstanden ist er, die Unterscheidung von Individuum und Gesellschaft zugrunde zu legen, da diese Unterscheidung die Gesellschaft oder das gemeinsame Ganze ebenfalls als ein Individum betrachte. Dieser Unter-

---

[1] Schulherr, Seite 11 ff.

scheidung gegenüber müsste der Nachweis erbracht werden, dass neben einer Individual- noch eine Sozialpsychologie bestehe. Diesen Nachweis zu erbringen, hält Rehmke für undenkbar, weil einzig allein die zur Persönlichkeit sich entwickelnde menschliche Seele als ein besonderes Konkretes zu erweisen sei, während das Bewusstseinsindividuum „Gesellschaftsseele“ sich nicht in der Erfahrung finden lasse; jene Behauptung schwebe also in der Luft. Nachdem die Sozialpsychologie nicht konkret besteht, gibt es nach Rehmke auch keine Sozialpädagogik. „Somit ist die Behauptung von Individual- und Sozialpädagogik als zwei besonderen, durch den Gegenstand der Erziehung (den zu Erziehenden) unterschiedenen Wissenschaften schlechtweg abzuweisen. Was man hier unter Individualpädagogik versteht, deckt sich durchaus mit dem, was wir als die Pädagogik überhaupt bezeichnen; was man aber hier unter „Sozialpädagogik“ versteht, ist und bleibt ein Hirngespinst.“ Dennoch verlangt Rehmke, in der Pädagogik von Sozialpädagogischem zu reden und die Beziehungen des Individuums zur Gesellschaft zu berücksichtigen; in diesem Sinne existiert tatsächlich eine Sozialpädagogik. Insbesondere erklärt er sich einverstanden mit den praktischen Bestrebungen des Lehrers *Tews* (Universitätsausdehnung, Volksbibliotheken, Lesehallen u. s. w.). Nur hält es Rehmke für unnötig, für diese Bestrebungen das neue Wort „Sozialpädagogik“ einzuführen.

Nach unseren Darlegungen über den Begriff „Sozialpädagogik“ empfinden wir, dass sich Rehmke gegen die einseitige Sozialpädagogik wendet, die die Individualerziehung nicht berücksichtigt. Insoferne stimmen wir Rehmke vollkommen zu. Wenn er aber sagt, die Individualpädagogik sei die Wissenschaft von der Erziehung der Unerwachsenen, so beschränkt er unnötigerweise beide. Auch der Erwachsene wird noch individuell erzogen, und die Erziehung der Unerwachsenen muss auch bezogen werden auf die sozialen Verhältnisse, muss also auch sozialpädagogisch sein. Individual- und Sozialpädagogik ergänzen sich zur Pädagogik im ganzen. Das übersieht Rehmke. Ferner geht es nicht an, Pädagogik nur als Schulerziehung zu bezeichnen. Sie umfasst nach unserer Auffassung mehr als das, wie gezeigt worden ist. Damit fallen dann auch Rehmkes Bedenken gegen eine Individual- und Sozialethik weg, die auch tatsächlich zwei untrennbare Momente bilden für eine, das Individuelle *und* Soziale umfassende Pädagogik. Auch Rehmkes Bedenken gegen die „Gesellschaftsseele“ sind nicht allzu schwerwiegend. Es stehen der Psycho-

logie Tatsachen zu Gebote, die den Charakter psychischer Objekte haben, ohne experimenteller Einwirkung fähig zu sein. Wir meinen die geschichtlich entstandenen geistigen Erzeugnisse, wie Sprache, Mythologie u. dgl. Sie setzen die Existenz einer Gemeinschaft voraus, an die sie gebunden sind. Insoferne sind wir wohlberechtigt, von einer „Gesellschaftsseele“ zu sprechen. Individual- und Sozialpsychologie bilden aber eine Einheit. So sind wir im Rechte, zwei Seiten der Pädagogik zu unterscheiden in Rücksicht auf den zu Erziehenden. Am Ende lenkt Rehmke doch noch in die Sozialpädagogik ein, ohne aber zu merken, dass er sich der einseitigen Richtung nähert, die wir bei den Männern der Schulpraxis charakterisiert haben.

Als ein weiterer Hauptgegner zeigt sich der moderne Herbartianismus. Das ist um so verwunderlicher, als aus seinen Reihen Sozialpädagogen hervorgegangen sind, und obwohl nach Willmanns Ansicht eine Weiterentwicklung des Herbartianismus in der sozialpädagogischen Richtung eine Stütze an Herbarts soziologischen Ansichten findet. Trüper[1] verwahrt sich und Dörpfeld sogar dagegen, mit Natorp oder Bergemann als Gesinnungsgenossen in eine Reihe gesetzt zu werden. Die *sachlichen* Gründe hiefür sind nicht recht zu begreifen. Trotz aller Gegnerschaft wird es nicht möglich sein, die Notwendigkeit der Sozialpädagogik *neben* der Individualpädagogik abzustreiten, wie das dargelegt worden ist.

[1] Mitteilungen des Vereines der Freunde Herbart'scher Pädagogik in Thüringen, 1901, Nr. 18 und 19.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XXXXIV.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Die intellektuelle Anschauung bei Schopenhauer.

Dargestellt und kritisch beurteilt
von

Dr. Gotthard Lehmann
aus Oberkirch (Baden).



Bern
Druck und Verlag von Scheitlin, Spring & Cie.
1906.

Inhaltsverzeichnis.

Historischer Teil.

I. Kapitel.

Hatte Sokrates dem Skeptizismus gegenüber das Begriffliche, Allgemeine zum Massstab des wahren objektiven Wissens erhoben und war er hierdurch der Vater der Philosophie des objektiven Gedankens geworden, so war es sein grösster Schüler Platon, der die geniale Lehre seines Meisters weiterbildete und vollendete, indem er in Verbindung mit der sokratischen Begriffslehre die beiden antithetischen Systeme der Eleaten und des Heraklit, sowie die Philosophie der Pythagoräer und des Anaxagoras zu einer systematischen Einheit verschmolz. Platon hatte von den Eleaten die Ueberzeugung übernommen, dass das, was das Wesen des wahren Wissens ausmache, der Begriff, auch das Wesenhafte des Seins bilden müsse, wenn die Wahrheit in der Uebereinstimmung der Erkenntnis mit der Wirklichkeit bestehen soll. So sind ihm die Ideen nicht mehr ein bloss Formales, Gedachtes, sondern zugleich auch das wahre Wesen, die Substanz der Dinge, das Wirkliche schlechthin. (Zeller, Gesch. der Phil. der Gr., Band II[1], S. 541 bis 547.) Sind hiernach die Ideen oder Gattungsbegriffe allein Gegenstand des wahren Wissens, sofern eben nur das Unveränderliche erkannt werden kann, so können die Einzeldinge, da sie in stetiger Veränderung begriffen sind, auch keine absolute Realität besitzen. Letztere sind daher nicht Gegenstand des reinen Denkens, sondern der sinnlichen Wahrnehmung, die nicht das wahre Sein, sondern das Nichtsein zum Gegenstande hat.

Ebenso wie für Platon die metaphysischen oder ontologischen Prinzipien zwiefacher Natur sind: das Sein oder die Ideen und das Nichtsein oder die Materie, so ergibt sich für ihn auch demgemäss eine doppelte Erkenntnisweise: das begriffliche Denken und die sinnliche Wahrnehmung. Ersteres bezieht sich auf das Wesenhafte der Dinge, die Ideen, letzteres hingegen auf das Wandelbare, die Einzeldinge oder alles, was seinen Grund im Nichtsein hat. Die sinnliche Wahrnehmung kann uns keine absolute Wahrheit, kein

Wissen, sondern nur Wahrscheinlichkeit gewähren. Auch die durch Wiederholung und Wiedererkennung derselben Vorstellungen gewonnene Erfahrung vermag uns wohl einen höhern Grad der Meinung, aber noch keineswegs ein eigentliches Wissen zu geben, weil die Einsicht in die Gründe, in die Notwendigkeit der Sache fehlt. Allein das diskursive, reflektierende Denken ist Wissenschaft im höchsten Sinne, sofern dasselbe auf das Seiende (usia) sich bezieht.

Die Ideen sind bei Platon nach demselben System gegliedert, wie die Begriffe im Denken durch die logische Operation des Ueber- und Unterordnens systematisch geordnet werden; sie bilden ein Stufenreich, so dass die höhere stets die vorangehenden niederen in sich begreift. Die höchste Idee, zu der wir gelangen können, die Idee des Guten, muss demnach alle Naturideen in sich befassen, wenn auch nur unbewussterweise; so erklärt es sich, wie Platon dazu gelangen konnte, das Erkennen als eine Erinnerung, als ein Bewusstwerden aufzufassen. Indem die Ideen ursprünglich dem eigenen Geiste eingeboren sind, ihm inhärieren, so konnte er behaupten, dass die Seele bei Gelegenheit des Wahrnehmens der Einzeldinge sich der in ihnen enthaltenen Ideen wiedererinnert, die ihr ursprünglich angehören. Diesem philosophischen Gedanken hat Platon jedoch einen mythologischen Ausdruck verliehen, indem er behauptet, die Seele habe die Ideen in ihrem präexistenten Zustande geschaut in ihrer Reinheit, sie sei aber dieses Schauens durch Herabsinken in die Körperlichkeit verlustig geworden. Dennoch vermöge die Seele auch in der Sinnenwelt zur intelligiblen Anschauung der Ideen wiederzugelangen, indem sie durch die Anregung der von ihr wahrgenommenen Einzeldinge sich der in ihnen enthaltenen Ideen wiedererinnert und vermittelst des diskursiven Denkens zu den Urbildern aufsteigt, an denen auch die Sinnendinge noch teilhaben.

Beim Neuplatonismus mit seiner schroffen Gegenüberstellung von Gott und Welt, Diesseits und Jenseits, Sinnenwelt und intelligibler Geisteswelt, musste auch die Erkenntnisart dementsprechend eine andere sein. Weder Platon noch Aristoteles hatten die Gottheit über den Bereich des vernünftigen Denkens hinausgehoben, beiden war die denkende Erkenntnis des Wirklichen die höchste, da sie ja nur im Denken das wahrhafte Sein zu erfassen glaubten. Der Neuplatonismus hingegen hatte das höchste Seinsprinzip soweit allem Denkbaren entrückt, dass es gegenüber allem bestimmten Wirklichen als ein unbestimmtes Ueberwirkliches erscheint, als den letzten

unerkennbaren Grund alles Seins und Denkens. Nicht durch diskursives Denken können wir daher zur höchsten Wahrheit gelangen, da dieses sich immer nur auf ein bestimmtes Sein beziehen kann, sofern letzteres als Denkinhalt ein solches unbedingt sein muss. Von dem einen unterschiedslosen Sein dagegen kann nichts Positives ausgesagt werden, ja nicht einmal das Prädikat des Seins dürfen wir ihm genau genommen beilegen, sofern es eben über alle denkbare Wirklichkeit erhaben sein soll.

Der Hauptvertreter des Neuplatonismus, Plotin, unterscheidet ähnlich wie Platon eine doppelte Erkenntnisweise, die sinnliche Wahrnehmung und das begriffliche Denken. Beide Arten des Erkennens haben für ihn aber einen bloss mittelbaren Wert, da sie sich nur auf das endliche bestimmte Sein beziehen. Sie reichen nicht hin zur Erkenntnis des einen unterschiedslosen Seins, das infolge seiner Erhabenheit über alle Denkform, auch nicht vom Denken erfasst werden kann. Die sinnliche Wahrnehmung ist für Plotin nur eine Vorstufe, durch sie werden wir auf ein höheres wahrhaft Seiendes hingeführt, von dem das Sinnliche nur ein Abbild ist. Es kommt ihr daher keine Wahrheit zu, sie ist nur ein verdunkeltes Denken. Mehr Wahrheit hat für ihn das vermittelte Denken, da dieses auf das Wesen der Dinge, die Ideen gerichtet ist. Um zur höchsten Wahrheit und Wirklichkeit, d. h. zur Anschauung der Ideenwelt vorzudringen, bedürfen wir eines unmittelbaren Wissens, das seine Prinzipien aus einem höhern Prinzip (Nus) entlehnt. Als Voraussetzung und Grund alles mittelbaren Wissens können in diesem Subjekt und Objekt nicht verschieden sein, es gründet sich mithin auf die Identität von Anschauendem und Angeschautem, es ist die reine Selbstanschauung des Denkens (das Denken des Denkens wie bei Aristoteles).

Auf dieser Stufe der intellektuellen Anschauung, auf welcher göttliches und menschliches Denken unmittelbar zusammenfallen, ist die menschliche Persönlichkeit (Ichbewusstsein) noch nicht völlig untergegangen, diese verschwindet erst auf der höchsten möglichen Stufe der Erkenntnis, der Anschauung des Urwesens selbst. Die Anschauung des Göttlichen in seinem wahren Sein kann sich also nur durch mystische Ekstase vollziehen, welch letztere freilich nur den dazu auserlesenen Geistern erreichbar ist. Es ist dabei selbstverständlich, dass der Zustand des Erleuchteten während der Ekstase ein völlig bewusstloser sein muss; denn wie könnte, was an sich selbst ein Bestimmungsloses, Einfaches schlechthin ist, in unser Bewusstsein

eingehen, das doch immer an eine Vielheit, zum mindesten an eine Zweiheit (Subjekt = Objekt) gebunden ist. Die Erleuchtung, welche dem Menschen im Zustande der Ekstase zuteil wird, teilt aber auch kein eigentliches Wissen von Gott mit, obgleich sie uns seiner unmittelbaren Gegenwart versichert. Gott lässt sich, da er seinem Wesen nach nichts Wissbares ist, nicht beschreiben, sondern nur unmittelbar schauen. Ja nicht einmal von einem Schauen Gottes kann gesprochen werden, sondern nur von einem Gott-Sein, da in diesem Zustande der Seele jeder Unterschied selbst, auch der von Subjekt und Objekt aufgehoben ist, auf welch letzterem eben das Bewusstsein beruht. Zu diesem Zuztande der unmittelbaren Einswerdung mit Gott gelangt die Seele dadurch, dass sie einen Läuterungsprozess durchmacht, in dessen Verlaufe sie sich immer mehr von der Aussenwelt (allem äusserlichen konkreten vielheitlichen Sein) abwendet, um im selben Masse sich in sich selbst zu vertiefen, bis sie schliesslich ihr eigenes Wesen, welches im Grunde mit Gott identisch ist, wiedergefunden hat.

Erweist sich somit der Neuplatonismus in seinen höchsten Erkenntnisgraden als Mystizismus, d. h. als ein Hinausgehen über die gewöhnlichen Erkenntnisfähigkeiten, der sinnlichen Wahrnehmung und des begrifflichen Denkens, die er beide nur als Vorstufen zu einer höheren Erkenntnis betrachtet, so wurde er eben hierdurch die Quelle aller spätern spekulativ-religiösen Mystik im Mittelalter bis auf die neuere Zeit. Ueberall, soweit es sich um spekulative Mystik handelt, werden wir daher im wesentlichen dieselben Prinzipien, dieselbe Stufenfolge der Erkenntnisgrade wiederfinden, die dem Neuplatonismus eigen sind. Von der sinnlichen Erkenntnis ansteigend, die uns nur ein unwirkliches Bild des wahrhaft Seienden liefert, schwingt sich der Geist empor vermittelst des begrifflichen Denkens zur Erkenntnis der Ideen oder ewigen Wesenheiten der Dinge, um von hier zur unmittelbaren Anschauung der Einheit der Ideenwelt (Nus) zu gelangen. Den Abschluss findet der Erkenntnisprozess erst in der durch Ekstase herbeigeführten Einswerdung (unio mystica) mit dem Göttlichen selbst.[1]

[1] Es braucht kaum erwähnt zu werden, dass derartige ekstatische Zustände in denen sich die Mystiker während der Kontemplation befinden, obwohl etwas ungewöhnliches, so doch an sich nichts übernatürliches sind; sie finden ihre psychologische Erklärung in einer bis zur Ueberschwänglichkeit gesteigerten Geistesbetätigung.

II. Kapitel.

Durch die Schriften die unter dem Pseudonym eines Dionysius Areopagita wahrscheinlich um die Mitte des 4ten Jahrhunderts entstanden sind (vergl. Nirschl, Lehrb. d. Patrologie, Band II S. 141) und die einen starken Anklang an die neuplatonische Schule zeigen, fand die christliche Mystik ihre selbständige Begründung im Gebiete der Wissenschaft. Zwar fehlt es nicht an Ansätzen zur christlichen Mystik im Gebiete der religiösen Literatur der ersten christlichen Jahrhunderte; so im Johannes-Evangelium und in den Paulinischen Schriften, in denen ein gewisser philonischer Einfluss, namentlich in der Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt, unverkennbar ist. Auch Origenes und die Alexandriner besprechen die Beschauung und Augustinus legte in seinen Werken, de civitate dei, in seinen Bekenntnissen, in der Auslegung der Genesis, die Grundlinien zur doktrinellen Mystik. Zu einem wirklichen System der Mystik kam es aber erst durch den Verfasser der pseudo-dyonischen Schriften, der durch die Herübernahme neuplatonischer Gedanken sowohl, wie auch der ganzen Darstellungsweise ein solches aufstellte und somit als der Begründer der christlichen Mystik angesehen werden kann.

Das Pseudo-Dionysische System stellt sich uns dar als eine Verschmelzung heidnisch-neuplatonischer Ideen mit christlichen Glaubenslehren. Wir finden in ihm daher die gleiche Dreiteilung der Stufenfolge des mystischen Lebens wieder, die wir im Neuplatonismus kennen gelernt haben, wenn auch mehr dem christlichen Geiste entsprechend nach Form und Inhalt. Der untersten Stufe in der neuplatonischen Mystik, der übersinnlichen Erkenntnis, die gleichsam ein propädeutisches Mittel zur höhern Erleuchtung bildet, indem sie den Geist von dem Konkret Sinnlichen abwendet, um ihn das Wesen der Dinge erkennen zu lassen, entspricht hier die Reinigung. Es folgt sodann die Erleuchtung bei Dionysius als eine Mittelstufe, entsprechend der Anschauung der Ideenwelt bei Plotin. Die höchste Stufe die Einigung (unio mystica) ist aber hier insofern verschieden

von der neuplatonischen, als sie nicht wie diese eine wesenhafte, substantielle ist: indem bei Dionysius die Seele ihre Eigenexistenz beibehält und nur eine Umbildung erfährt, durch die es ihr ermöglicht wird, Gott zu schauen. Die Vergottung der Seele die im Zustande der Ekstase sich vollzieht und für den christlichen Mystiker gleichsam eine Vorwegnahme des Zustandes der Seele nach dem Tode bedeutet, vollzieht sich durch ein völliges Aufgehen des menschlichen Denkens und Wollens in das Göttliche, so dass die Seelensubstanz zwar in Ewigkeit bestehen bleibt, aber sich ganz in die göttliche Form verwandelt. (Vergl. hiezu Stöckl. Gesch. der Philosophie des Mittelalters Band I; ferner Nirschl, Lehrb. d. Patrologie und Patristik, Band II.)

Eine eigentümliche Art von Mystik bildete sich im 9. Jahrhundert bei den Arabern durch die Sekte der Sûfis aus unter dem Einfluss neuplatonisch alexandrinischer Gedanken, welch letztere schon im 8. Jahrhundert durch Vermittlung der Syrer bei den Arabern Aufnahme fanden.

Für die Kontinuität der philosophischen Gedankenentwicklung [1] sind jedoch nur die «reinen» Philosophen von Bedeutung geworden, ein Al-Kindi, Al-Farâbi, ibn Sina und ibn Roschd.

Die Tradition knüpfte hierbei an jenen spätgriechischen Eklektizismus an, jenem seltsamen Gemisch von neuplatonischen, alexandrinischen und aristotelischen Lehren, wie wir solches bei einem Porphyr und Alexander von Aphrodisias finden.

Der Einfluss Al-Kindis erstreckte sich nur auf die arabisch-jüdische Philosophie, innerhalb welcher er hauptsächlich durch seine Lehre von der Vierteilung des Intellekts grundlegend geworden ist.

Von einer umfassenderen Nachwirkung auf die Philosophie der Folgezeit waren Al-Farâbis Schriften. Nicht nur hat er als Logiker speziell durch seinen Kommentar zur zweiten Analytik «die ausgedehnteste Wirkung auf die Lateiner des 13. Jahrhunderts ausgeübt» (Prantl, Gesch d. Logik II 301), auch als Metaphysiker ist er durch seinen Gottesbeweis vorbildlich für einen Albertus Magnus und die ganze mittelalterliche Philosophie geworden.

Die weitaus grösste Bedeutung in traditioneller Hinsicht hat ibn Sina (Avicenna) erlangt, der Hauptvermittler zwischen der griechischen Philosophie und der Scholastik des 13. Jahrhunderts. Das

[1] Vergleiche hierzu L. Stein, Archiv für Gesch. d. Philos., Band VII 1894, über das erste Auftreten der griech. Philos. unter den Arabern S. 350—361.

Hauptproblem des christlichen Mittelalters das Universalienproblem fand seine Behandlung wesentlich in jener Form, die den Scholastikern von Avicenna überkommen war. Auch die Lehre von der «doppelten Wahrheit» geht letzten Endes auf ihn zurück [1]. In der Frage nach der persönlichen Unsterblichkeit der Seele, die das christliche Mittelalter beschäftigte, waren Avicenna und ibn Roschd die Autoritäten, an die sich die beiden streitenden Parteien der Aufklärer und der kirchengläubigen Philosophen anklammerten. Die ersteren beriefen sich auf ibn Roschd, die letztern auf Avicenna. So nehmen die Aaraber in der Geschichte der Philosophie nicht nur eine rein vermittelnde Stellung ein, zwischen der griechischen und der christlich scholatischen Spekulation, sondern sie haben durch eigene Umbildung und Verarbeitung des ihnen überkommenen Materials, dem gesamten mittelalterlichen Denken die Richtung vorgezeichnet.

Die mystisch intellektuelle Erkenntnisweise hat sich während des ganzen Mittelalters behauptet als Begleiterscheinung aber auch als Reaktion gegen die Vorherrschaft des reinen begrifflichen Wissens Scholastik, wiewohl sie nicht selten mit diesem Hand in Hand ging. Wir finden sie in den Schriften eines Bernhard von Clairvaux, bei den Viktorninern Hugo und Richard, vor allem aber bei unsern deutschen Mystikern des 14. und 15. Jahrhunderts, von denen wir hier nur den bedeutendsten einen Meister Eckchardt einer kurzen Betrachtung unterziehen, da er, was die Höhe der theosophischen Spekulation anbelangt, alle andern weit überragt und daher mit Recht als der Meister der deutschen Mystik bezeichnet wird. Ein Ruysbrook, Johann Tauler, Heinrich Suso und der unbekannte Verfasser der deutschen Theologie haben aus seinen Schriften geschöpft und stehen mit ihm im innigsten Zusammenhang.

Es ist unschwer in Eckehards mystischen System den Quellen nachzuforschen, aus denen er seine Lehre geschöpft haben mag, wiewohl die vielen Zitate, denen wir in seinen Schriften begegnen, uns nicht immer dazu eine sichere Stütze bieten. In der Hauptsache mögen es wohl 3 geistige Elemente gewesen sein, die von tiefgreifendstem Einflusse auf seine Weltanschauung gewesen sind, wie sich mit ziemlicher Sicherheit erkennen lässt. Es ist dies in erster Linie der Neuplatonismus mit dem er sich in seiner Gotteslehre berührt, sodann der Aristotelismus, der sich in seiner Seelen-

[1] Vergl. L. Stein. Die Kontinuität der griech. Philos. in der Gedankenwelt der Araber Band XII 1899, S. 397 im Archiv für Gesch. der Philos.

lehre ausgeprägt findet und schliesslich die Lehrerschaft des Albertus Magnus, welch letzterer er manche seiner mystischen Lehren verdankt. Wenn Eckehardt den Neuplatonismus auch nicht in seiner ursprünglichen Form kennen gelernt hat, so hat er ihn doch sicher in der durch Dionysius Areopagita überkommenen, von diesem ins christliche umgedeuteten Form gekannt, wie sich aus seinen Schriften leicht erkennen lässt.

Das Lehrsystem Eckehards [1] ist ein Emanationssystem. Das Sein ist Eines in aller Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge. Das Eine Sein beharrt aber nicht in starrer Ruhe, es bestimmt sich ewig zur Vielheit und Besonderheit fort ohne seine Einheit dadurch einzubüssen. In aller Besonderung zu der sich die Einheit «gebiert», beharrt diese in wandelloser Ruhe. Die Bewegung ist freilich nur in der Vielheit der Momente möglich, zu der sich die Einheit bestimmt, während die Einheit in der Vielheit unbeweglich ist und stets die gleiche bleibt. Die Weltschöpfung ist ein ewiger Prozess fortschreitender Determination und fortschreitender Negation, denn alle Vereinzelung beruht eben auf Einschränkung. Aber ebenso ewig wie die Schöpfung, vollzieht sich auch die Aufhebung aller geschaffenen Dinge, indem das Sein aus der Vereinzelung und Zerspreitung sich zurücknimmt zur unentfalteten Einheit.

In Anlehnung an die christliche Trinitätslehre hat Eckehardt die Stufenfolge des Schöpfungsprozesses allegorisiert. Er unterscheidet in christlich dogmatischer Weise innerhalb des einen Seins eine Dreiheit von göttlichen Personen: Gott-Vater, Gott-Sohn und heiliger Geist. Die drei Personen oder Hypostasen sind die Wirkungsweisen der Gottheit oder des einen alles umspannenden Seins. Die Gottheit erkennt in sich ihr Wesen im Vater und indem der Vater sein Wesen erkennt, erkennt er oder gebiert in sich den Sohn. Die Liebe des Vaters zum Sohne ist an sich der heilige Geist. In dem Auseinandertreten der Personen offenbart sich das Wesen (die Gottheit), welch letztere «als ein selber Einfaches auch alle Dinge in einfacher Gestalt in sich beschlossen hält», während es doch von sich aus als Wesen, weder gebiert noch die Dinge setzt! Die Setzung der Dinge geschieht durch die Personen, ohne die das Wesen weder zu wirken noch zu sein vermag. Nicht als von den Personen geschieden darf das Wesen aufgefasst werden. «Ein und dasselbe

[1] Vergl. hierzu Meister Eckehardts Schriften und Predigten, neu herausgegeben von O. Büttner.

Wesen ist das natürliche Wesen der Personen und auch das Wesen aller Dinge: Es ist das Sein in allem Seienden, das Licht in allem Leuchtenden, die Natur in allen Naturen. Das alles ist es als dieses schlechthin Einfache». Anders verhält es sich mit den Personen: «Person ist was als ein besonderes, bewusstes Wesen seine Eigenart festhält, gesondert von den andern, ebenso unterschiedlichen Personen». Die Zeugung des Sohnes aus dem Vater geschieht nicht durch eine Entäusserung des Wesens des letztern, sondern sie geschieht allein aus seiner Eigenschaft als Person, aber eben doch nur vermöge seines Wesens. «Er gibt dem Sohne indem er ihn gebiert, eine von seiner eigenen verschiedene Persönlichkeit, nicht aber verschiedenes Wesen oder verschiedene Natur». Daher begreifen auch alle Personen das Wesen bis zum Grunde, in gleichem Masse, da es ihr eigenes natürliches Wesen ist. Ihre Göttlichkeit kommt ihnen nur insofern zu als sie das Wesen in sich fassen. So sind die drei Personen eine Verkörperung des Wesens, wodurch ausgedrückt werden soll, dass auch die drei Personen und die eine Natur zusammen nur ein Eigenwesen ausmachen. In dieser ihrer Einheit liegt auch der Grund, warum alle drei Personen das gleiche schöpferische Vermögen besitzen. Die dreifache Besonderung in die die Fülle der Gottheit sich gliedert, findet sich analog in seiner Seelenlehre. In der Seele spiegelt sich der ganze innergöttliche Prozess wieder. Eckehardt unterscheidet innerhalb dieser den Seelengrund (Fünklein) als den Quell der Besonderung von den Kräften oder Seelenvermögen in denen jener wirksam wird. Die Kräfte zerfallen ihrerseits wieder in die obersten oder geistigen, die mittleren oder seelischen und die niedern oder sinnlichen. In der Dreiheit der obersten Kräfte: Gedächtnis, Vernunft und Wille oder Liebe haben wir das Gegenbild der Dreifaltigkeit [1]. Gottesgrund und Seelengrund sind aber Eines und Dasselbe; denn «indem Gott den Menschen machte, da schuf er sein angemessenes Werk, sein Ebenbild in der Seele. Darum muss Gott auch notwendig in der Seele wirken, denn seine Natur, sein Wesen und seine Gottheit hängt daran».

Alle geschaffenen Dinge stammen vom Vater, er schafft sie ohne Unterlass in seinem Sohne. Alle endlichen Dinge haben ihre ewigen Urbilder im Sohne; sie sind in ihm «eingeboren». «Der höchste Engel, die Seele, die Mücke, haben alle ein gleiches Urbild in Gott». Indem die Dinge in Raum und Zeit entflossen sind,

[1] Vergl. bei Büttner, Einleitung L. III.

sind sie dabei doch «in unendlicher Gestalt in der Ewigkeit verblieben».

In derselben Stufenfolge und ebenso ewig, wie der Ausfluss aller Dinge aus ihrem Urquell, vollzieht sich auch deren Rückkehr. Dieser Rückgang ist das religiöse Grunderlebnis der Seele. Er nimmt seinen Anfang mit der Geburt des Sohnes Gottes in der Seele und endet mit dem völligen Versenken in das Urwesen, welches Eins ist mit dem Seelengrunde. Um die Geburt Gottes in der Seele vorzubereiten, muss der Mensch sich abtrennen von allen äusseren Dingen, von aller Mannigfaltigkeit «denn zu seiner Geburt muss Gott eine ledige, unbekümmerte, freie Seele haben, in der nichts ist als er allein und die niemandes wartet denn auf ihn allein». Die Seele die sich mit ihren Kräften nach «aussen zerspreitet und zerstreut» hat, muss diese «wieder heimrufen und sie aus den zerspreiteten Dingen heraussammeln in ein inwendiges Wirken». Zu einem völligen «Vergessen und Nichtwissen» muss die Seele gelangen, denn «man soll hier ja zu einer höhern Form des Wissens aufsteigen und dieses Unwissen soll nicht wieder aus Unwissen stammen, sondern aus Wissen soll man gelangen in ein Unwissen».

Ist der Mensch durch völlige Entselbstung bis zu seinem Urbilde in Gott vorgedrungen, d. h. ist sein «Icht» zu «Nicht» geworden, dann ist die Gottwerdung eingetreten, die in dem Seelengrunde geschieht. Zwischen diesem Grunde der Seele und dem Wesen Gottes gibt es kein trennendes Medium mehr, beide sind Eins geworden. Hier ist der Ort «wo das Erkennende das ist, was erkannt wird».

Die Gotteswerdungslehre Eckehardts entspricht ganz dem Offenbarungsvorgang in der Trinität, es handelt sich hier wie dort um einen reinen Erkenntnisprozess. Wie die drei Personen in der Trinität nur die drei hypostasierten Momente des Selbsterkenntnisprozesses in Gott sind, so entspricht ins psychische umgedeutet diesem Vorgang die Gotteswerdungslehre in der mystischen Kontemplation [1].

Derselbe Grundgedanke von der Einheit alles Seienden in Gott, den wir schon bei Plotin kennen gelernt haben, kehrt hier bei Eckehardt wieder, nur in christlich dogmatischem Gewande. In Eckehardts Gott finden wir ganz den Nus des Plotin wieder, ebenso in seiner Gottheit das abstract «Eine».

[1] Vergl. Leop. Ziegler, Preuss. Jahrbücher «Die philos. und religiöse Bedeutung des Meisters Eckehardt.» 115. Band, Heft III.

Das Lehrsystem Eckehardts bildet für uns die Brücke von der spät griechischen religiös mystischen Spekulation zu der neuern Philosophie. Das Ich, das in seinen einzelnen Momenten im Erkenntnisprozess metaphysisch vergegenständlicht und in eine jenseitige intelligible Welt hinüberprojiziert, erscheint bei Plotin und in religiös dogmatischer Weise bei Eckehardt, es taucht wieder auf als das Grundproblem in der neuern Philosophie, zunächst in empirischer Gestalt bei Descartes und später als verabsolutiertes Prinzip bei Fichte.

III. Kapitel.

Die griechische Spekulation hatte in naiver Weise die Existenz einer objektiv realen Welt vorausgesetzt. Es war in ihr noch gar nicht zu einer Unterscheidung einer bloss im Bewusstsein gegebenen Welt von einer realen Selbständigkeit beanspruchenden Wirklichkeit gekommen. Mochte auch Plato die metaphysische Realität des Besondern und Konkreten leugnen, so hatte er doch die objektiv reale Existenz der Gattungsbegriffe (Ideen) angenommen, wodurch der Begründer jenes Begriffsrealismus wurde, der die mittelalterliche Philosophie beherrschte. Erst in der neuern Philosophie wurde das Erkenntnisproblem von der äussern gegenständlichen Welt ins Innere verlegt, indem der Unterschied einer im Bewusstsein gegebenen Wirklichkeit von einer reale Selbständigkeit beanspruchenden Aussenwelt zum Bewusstsein kam.

Von dieser Erkenntnis ausgehend, war es zunächst unumgänglich, dass man die Existenz einer objektiv realen Welt in Zweifel zog, indem man sich die Frage stellte nach der Möglichkeit einer apriorischen von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnis. So war es Decartes, der vom Selbstbewusstsein ausgehend eine apodiktisch gewisse Erkenntnis der Wirklichkeit zu erlangen strebte. Apodiktisch gewiss kann nun aber nur eine Erkenntnis sein, die sich auf den unmittelbaren Inhalt des Bewusstseins bezieht. Alles Sein muss daher notwendig ein bewusstes sein, denn von einer Wirklichkeit, die nicht Bewusst-Sein ist, kann unmittelbar nichts gewusst werden. Unmittelbar gewiss ist allein das eigene Denken, dessen Existenz nicht bezweifelt werden kann, sofern überhaupt gedacht wird. Aus der Existenz des Denkens folgt nun aber notwendigerweise die Existenz eines denkenden Subjekts, ohne welches nicht gedacht werden könnte, sofern eben denken soviel bedeutet, als ein Beziehen von Vorstellungen und Begriffen auf

eine Einheit (Subjekt). Der Satz «Cogito» besagt nichts, als dass ich denkend existiere, wobei allerdings die logische Funktion des Ich bereits vorausgesetzt ist. Die Existenz des Ich kann nicht durch eine synthetische Folgerung aus dem Satze «Ich denke» gewonnen werden, da die Hypothesis «Ich denke» bereitsin der Thesis «Ich bin» eingeschlossen ist. Dennoch ist, wie Natorp gezeigt hat, der Sinn des Cartesianischen Satzes «Cogito ergo sum» der, dass aus der Existenz des Denkens die Wirklichkeit des denkenden Subjeks gefolgert wird, was selbstverständlich nur durch eine Synthesis geschehen kann, sofern aus dem allgemeinen Begriff des Denkens das Dasein des denkenden Subjekts durch keine Analyse herauszubringen ist. (Vergl. hierüber Natorp Untersuchungen über die Erkenntnistheorie Descartes' S. 33 bis 36.) Die Erkenntnis des Ich ist also keine unmittelbare, denn wir können wohl denken, ohne dass wir unseres Subjekts dabei bewusst sind; dieses wird erst dadurch erkannt, dass wir darauf reflektieren. Da das Ich mit dem Denken notwendig verknüpft ist, sofern es nur ein konstitutives Moment im Denkprozess bildet, so kann es ebendarum keine vom Denken unabhängige Realität besitzen, sondern es ist seiner Natur nach nur eine Denkfunktion, d. h. seine Existenz besteht und in mit dem Denken. Aus dieser seiner Abhängigkeit von Denken folgt ferner, dass das Ich als solches nicht das Substrat oder der Produzent des Denkens sein kann. Daher sagt Descartes. (Med. II), der Satz «Ich bin», «Ich existiere», ist notwendig wahr, indem ich ihn denke: denke ich ihn nicht, so kann es sein, dass ich gar nicht existiere. (Ebenda S. 32.)

Aus dem Akte des Denkens kann nicht mehr als die Existenz des denkenden Subjekts gefolgert werden, sofern alles Denken auf ein solches jederzeit notwendige Beziehung hat: dagegen kann die Beziehung des Denkens auf ein bewusstseintranscendentes Korrelat mit Recht bezweifelt werden: letzteres bedürfte erst einer anderweitigen Begründung. Sollen die Dinge ausser uns nicht blosse Vorstellungen sein, da sie als solche von Traumgebilden nicht zu unterscheiden wären, so muss es ein Kriterium geben, das uns ihre reale Existenz verbürgt. Dieses glaubt Descartes in der Klarheit und Deutlichkeit gefunden zu haben, mit der wir die Dinge im Bewusstsein vorfinden. Mit derselben Klarheit und Deutlichkeit mit der wir unser eigenes Ich erkennen, drängt sich uns auch das Vorhandensein von «Ichen» oder Seelen, sowie Körpern auf, wo-

raus Descartes auf deren reale Existenz schliesst [1]. Das Sein, das wir wahrnehmen, ist ein zweifaches: Ein unausgedehntes denkendes und ein ausgedehntes räumliches, welche beide Arten nichts miteinander gemeinsam haben; diese schliessen sich vielmehr gegenseitig aus, d. h. sie sind einander entgegengesetzte Realitäten oder Substanzen.

Durch den schroffen Dualismus ist Descartes ausserstande gesetzt die Wechselwirkung zwischen Geist und Körper zu erklären, die doch erfahrungsgemäss stattfindet; er sieht sich desshalb genötigt, dieselbe durch übernatürliche unmittelbare Einwirkung Gottes zu begründen. Gott, dessen Existenz Descartes aus der Idee des Unendlichen in uns zu beweisen sucht, hat die beiden Substanzen Geist und Körper zu einander in Beziehung gesetzt, sie zu einander hingeordnet. Damit ist aber die Schwierigkeit nicht gehoben; denn wäre die Seele mit unserem Bewusstsein identisch, wie Descartes behauptet, so müssten auch die Seelenfunktionen ins Bewusstsein fallen; d. h. wir müssten wissen, wie die Seele es anfängt unsern Leib zu bewegen, (wie schon Geulinx richtig bemerkt hat); da dieses aber offenbar nicht der Fall ist, so kann die Tätigkeit auch nicht von uns ausgehen, sondern nur von Gott. Der Dualismus führt so notwendigerweise zum Occasionalismus, jener Denkriehtung, die behauptet, dass Gott bei jeder Gelegenheit der Bewegung unseres Körpers in unserem Bewusstsein die entsprechende Vorstellung bewirkt.

Auf dem Boden des Dualismus ist dieses Problem nicht zu lösen, ohne zum Wunder seine Zuflucht zu nehmen. Es musste die Aufgabe der nachfolgenden Philosophie sein, denselben zu überwinden. Dies wurde in der Folgezeit auf dreierlei Weise versucht: 1. dadurch, dass man eines dieser Prinzipien leugnete, wie dies der Phänomenalismus in Bezug auf die Materie tat, indem er diese als blosser Schein (oder Erscheinung) auffasste. Vertreter dieser Richtung sind Berkeley, Leibniz, (in gewissem Sinne auch Kant.) 2. Beide Prinzipien werden einem mit diesen identischen Dritten oder Absoluten als dessen Attribute untergeordnet, wie in der Identitätsphilosophie eines Spinoza und Schelling. 3. Der Geist oder das empirische Ich wird zum allgemeinen absoluten Prinzip erhoben, wie bei Fichte.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die genannten Systeme der Reihe nach in ihrem Aufbau und in ihrer innern Zusammengehörig-

[1] Damit hat Descartes das Problem nicht gelöst, sondern ist ihm vielmehr ausgewichen.

keit zu verfolgen, wir greifen vielmehr aus diesem Zusammenhange nur diejenigen heraus, die für eine historische Orientierung in unserem Problem von Bedeutung sind.

Bei Descartes hatte sich die Wirklichkeit in eine Zweiheit gespalten, in eine denkende und eine ausgedehnte Wesenheit, wodurch er, wie wir gesehen haben, ausser stande war, die Tatsache der Beziehung beider Prinzipien zueinander zu erklären. Spinoza war es, der diesen Dualismus aufhob, indem er beide Prinzipien als zwei verschiedene Erscheinungsweisen einer und derselben Ursubstanz bestimmte. Körper und Seele sind nicht verschiedene Wesenheiten, sie sind im Grunde ein und dasselbe Ding, von zwei verschiedenen Seiten gesehen: von innen als Seele oder Geist, von aussen als Körper oder Ausdehnung. Die eine absolute Substanz äussert sich also auf zwei verschiedene Arten, als Körperwelt (d. h. sub attributo extensionis) und als Bewusstseinswelt (sub attributo cogitationis). Sofern die Substanz in keinem ihrer Attribute enthalten ist, so kann dieselbe auch unter keinem ihrer Attribute, also auch nicht vom Denken begriffen werden. «Substantia id est, quod in se est et per se concipitur», sagt Spinoza. Sowie sie die alleinige Ursache ihrer selbst, sowie alles Seins überhaupt ist, so schliesst sie alles Sein und alle Realität in sich. Ihre Aeusserungsweisen können daher auch keine selbständige Existenz besitzen, sie können nicht aus der Substanz heraustreten, sie folgen vielmehr aus ihrer Natur mit mathematischer Notwendigkeit, gleich wie aus der Natur des Dreiecks folgt, dass drei Winkel gleich zwei rechten sind. Ist aber die Wirkung schon in der Ursache, d. h. ist das Spätere schon im Frühern unmittelbar enthalten, so muss demnach alles Geschehen als ein zeitloses betrachtet werden. Das Geschehen ist daher nicht kausal bedingt, es ist ein blosses logisches Folgen. Die logische Verknüpfung der Begriffe und die reale Verknüpfung der Dinge sind völlig eines und dasselbe. Die realen Naturgesetze sind zugleich logische Denkgesetze. Das tatsächliche Verhältnis der Substanz zu ihren Wirkungen ist sonach dasjenige des Begriffs zu den in ihm enthaltenen Momenten. (Vergl. Drews: Das Ich als Grundproblem der Methaph., S. 53.)

Besitzt die absolute Substanz mit ihren zwei Attributen alleinige Realität, so können die Einzeldinge keine Realität für sich haben; diese sind für Spinoza daher nur Einschränkungen oder Modi der beiden Seinsweisen der absoluten Substanz, als Modi der Ausdeh-

nung sind sie Körper, als solche des Denkens Seelen oder Geister und zwar ist jedes Ding Körper und Seele zugleich. Es gibt keinen Körper ohne Seele und umgekehrt. Gehören also Körper und Seele infolge ihrer Identität im Absoluten notwendig zusammen, so muss jeder Vorstellung als Modus des Denkens ein Modus der Ausdehnung oder ein körperlicher Vorgang korrespondieren. Es findet zwischen beiden Vorgängen kein Kausalverhältnis statt, sie befinden sich in einem blossen Parallelismus, so dass die Modi des Denkens sowohl als diejenigen der Ausdehnung ihre Verursachung in ihresgleichen haben.

Ergibt sich, wie wir gesehen haben für Spinoza die Einheit von Wesen und Erscheinung aus dem reinen Denken, so ist andererseits die Vielheit und Konkretheit der Einzeldinge eine Tatsache der Erfahrung. Hier entsteht nun die Frage, wie es möglich sei, dass der Erfahrungsinhalt mit dem Scheine der Realität auftrete, während dies doch dem reinen Denken offenbar widerspricht. Spinoza glaubt diesen Widerspruch dadurch zu beseitigen, dass er die Erscheinungswelt für einen blossen Schein, für eine reine Täuschung unseres niedrigsten inadäquaten Erkenntnisvermögens (Imaginatio) erklärt. Spinoza unterscheidet nämlich drei Stufen oder Arten menschlicher Erkenntnisweise; erstens die blosse Meinung oder Imagination, zweitens die Erkenntnis durch allgemeine Begriffe und drittens die scientia intuitiva (intellektuelle Anschauung). Die Imagination ist eine inadaquate Erkenntnis, sofern sie das wahre Sein der Welt uns nur in verworrener, unklarer Weise zu erkennen gibt, d. h. so, wie durch die trübe Sinnlichkeit hindurch das Sein sich wiederspiegelt. Es ist die Aufgabe des Denkens diese Erkenntnisstufe zu überwinden, wodurch wir auf eine höhere, weil adäquatere Form der Erkenntnis geführt werden, die Vernunft. Diese hat die Gemeinschaftsbegriffe (notiones communes) zum Gegenstande. Die göttliche Idee mit ihren Attributen kann aber nicht auf dem Wege des diskursiven Denkens erfasst werden, diese müssen vielmehr sub specie aeternitatis, d. h. so wie sie in Gott notwendig und ewig enthalten sind ohne Ableitung ergriffen werden, durch die scienta intuitiva. Auf dieser höchsten Erkenntnisstufe, in welcher die Vorstellungen mit ihren Gegenständen selbst identisch sind, haben wir ebendarum die vollkommenste d. h. adäquateste Form des Erkennens gewonnen.

Mit der intellektuellen Anschauung, als Gipfel der Erkenntnis, wo Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut wird, ist für Spinoza

zugleich auch die höchste Seligkeit verbunden, welche in der höchsten Liebe Gottes beruht. Der amor dei intellektualis ist das Einigungsprinzip, durch welches der Mensch seine Persönlichkeit aufgibt, um dafür des Genusses der Seligkeit Gottes teilhaftig zu werden.

Da wir nach Spinoza alle nur als geistige Wesenheiten in der göttlichen Vernunft, modi am Attribut des Denkens sind, so wäre diese Teilnahme des Menschen an der göttlichen Glückseligkeit von diesem Gesichtspunkte aus wohl zu verstehen. Dennoch ergibt sich die intellektuelle Anschauung nicht so widerspruchslos aus seinem System, wie es wohl scheinen möchte. Aus der einen Substanz des Spinoza lassen sich die Attribute nicht ableiten, d. h. sie werden nicht aus dem Begriff der Substanz deduziert, sie kommen vielmehr wie Hegel sagt, «zu dem Begriff der Substanz von aussen hinzu». (Hegel, Gesch. der Phil. III S. 384). Der Unterschied der Attribute als Bestimmungen der einen Substanz fällt ganz und gar nur in die Perception des individuellen endlichen Bewusstseins, d. h. sie ergeben sich als eine Folgerung aus dem Verstande, sofern nach Spinoza jedes Wesen nur unter diesen Attributen begriffen werden kann; keineswegs aber kann die absolute Substanz selbst unter diesen Bestimmungen begriffen werden, denn diese hat an sich gar keine Bestimmtheit, sofern sie reine Identität mit sich selber ist. [1] Wie sich also mit dieser Fassung des absoluten Prinzips bei Spinoza die intellektuelle Anschauung vertragen soll, ist nicht einzusehen.

Anders verhält es sich bei Fichte. Dieser hatte das Bewusstsein selbst zum absoluten Prinzip erhoben, da er die Wurzeln alles Seins in jenem aufgedeckt zu haben glaubte. Mit Kant und dem Rationalismus war er der Ueberzeugung, dass eine apodiktisch sichere Erkenntnis der Wirklichkeit nur möglich sei unter der Bedingung, dass das gesamte Sein nach Form und Inhalt, aus dem Bewusstsein, ohne Zuhülfenahme der Erfahrung, abgeleitet werden könne. Während aber Kant nur die objektiven Formen und Gesetze des Seins ins Bewusstsein verlegte, dem Sein seinem Inhalte nach eine bewusstseintranscendente Geltung als «Ding an sich» zuschrieb, so begründete er hierdurch einen bloss formalen Rationalismus. Fichte hingegen liess das Sein, sowohl seiner Form als seinem Inhalte nach aus dem Bewusstsein hervorgehen, indem er das kantische «Ding an sich» leugnete. Ist aber das Sein mit seinem letzten Rest ganz

[1]) Vergl. Ulrici, Gesch. und Kritik der Prinzipien der neueren Phil. S. 45 bis 63

im Bewusstsein aufgegangen, dann muss es möglich sein dasselbe aus dem Bewusstsein heraus a priori zu «konstruieren». Die Philosophie hat aber nicht nur allein das Sein a priori zu bestimmen, d. h. sie ist nicht nur Wissenschaft vom Sein, sondern sie vermag uns zugleich auch ein Wissen vom Zustandekommen des Seins zu geben, in welch letzter Hinsicht sie Fichte als Wissenschaftslehre bezeichnet. (Drews, S. 61). Als metaphysischer Grund alles Seins kann nun aber das Ich kein individuelles, sondern nur ein übergreifendes überindividuelles Prinzip sein. Dies überindividuelle Ich ist seiner Natur nach kein starres Sein, keine Substanz, wie bei Spinoza, sondern, als der Produzent alles bestimmten Seins, muss es notwendigerweise als ein tätiges Prinzip gedacht werden, das den gesamten Inhalt des Seins aus sich heraus setzt. Das absolute Ich ist nach Fichte seiner Natur nach absolute Tathandlung. Als absolutes Tätigkeitsprinzip kann das Ich von nichts ausser ihm seienden beschränkt werden. Seine Tätigkeit ist somit eine unbeschränkte ins Unendliche gehende. Indem aber das Ich als produzierendes Prinzip notwendig eine Tat vollbringt, so kann dies nur geschehen, indem die absolute Tätigkeit sich in sich selsbt reflektiert, d. h. sich selbst als Sein setzt. So sagt Fichte: «Das Ich setzt sich selbst und es ist vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst und umgekehrt, das Ich ist und setzt sein Sein vermöge seines blossen Seins. Es ist zugleich das Handelnde und das Produkt der Handlung, das Tätige und das was durch diese Tätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und Tat sind Eins und dasselbe und daher ist das: Ich bin Ausdruck einer Tathandlung, aber auch der einzig möglichen». (Sämtliche Werke I, S. 96). Da im absoluten Subjekt Tätigkeit und Produkt identisch sind, so können wir uns desselben nur bewusst werden, indem wir selbst jene ursprüngliche Tathandlung in uns vollziehen, d. h. die Erkenntnis des absoluten Tätigkeitsprinzips kann nur auf einer unmittelbaren Vernunftanschauung beruhen.

Die intellektuelle Anschauung ist nach Fichte nichts anderes als «das unmittelbare Bewusstsein, dass ich handle und was ich handle. Sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es tue». (I S. 463.)

Es war Schelling, der dem Fichteschen Idealismus eine weitere Ausgestaltung gab; indem er ihn mit spinozistischen Elementen verband, gelangte er dadurch zu einem neuen Identitätssystem.

Fichte hatte das individuelle objektive Dasein der Dinge oder die Natur aus seinem absoluten Prinzip nicht unmittelbar abzuleiten vermocht; er liess diese erst sekundär durch das individuelle Ich als dessen Objekt gesetzt sein, wodurch deren Existenz zu einer bloss subjektiv bedingten herabsank. Die Natur galt ihm nur als eine, vom endlichen Ich sich selbst gesetzte Schranke, zum Zwecke der Erreichung einer höhern Existenzialform, sie hatte mithin keine selbständige Realität und konnte keine haben, wenn anders Fichte seinen Apriorismus aufrecht erhalten wollte.

Bei Schelling hingegen ist die Natur dem endlichen Ich durchaus koordiniert; sie tritt als ein ebenbürtiges Prinzip dem subjektiven Geist an die Seite, indem er den Grund beider Prinzipien in die absolute Vernunft verlegt. Geist und Natur sind ihm zwei verschiedene Erscheinungsweisen eines Dritten, das mit beiden identisch ist, worin er sich mit Spinoza berührt. Während aber bei Spinoza beide Prinzipien unabhängig von einander bestehen und als zwei parallel neben einander herlaufende Erscheinungen des Absoluten betrachtet werden, so stehen sie bei Schelling in einem Abhängigkeitsverhältnis zu einander, derart, dass beide nur durch- und miteinander zugleich existieren können. In dieser ihrer gegenseitigen Beziehung konstituieren sie das, was wir die Welt nennen. Als Produkte einer und derselben Urtätigkeit stellen beide Prinzipien dasselbe Wesen nach zwei verschiedenen Seiten dar, indem dasselbe Wesen sich nach der subjektiven Seite als Ich oder Geist betätigt, nach der objektiven hingegen als Natur. Ist nun das absolute Prinzip seinem Wesen nach weder Natur noch Geist, sofern es eben die Identität beider ist, so kann es ebendarum auch nicht Gegenstand der unmittelbaren Erkenntnis sein, da sein Wesen jenseits aller möglichen Erkenntnis liegt. Es wäre mithin als ein Bewusstloses zu denken. Damit müsste Schelling darauf verzichten, eine apriorische Erkenntnis vom Sein zu gewinnen, denn die Möglichkeit einer solchen beruht ja gerade auf der Identität von Bewusstsein und Sein. Eine unmittelbare Erkenntnis ist nur möglich, wenn der Unterschied von subjektivem und objektivem Sein in irgend einem Punkte aufgehoben ist. Ein solcher Punkt ist nach Schelling aber das endliche individuelle Ich, dessen Wesen in der Identität von Subjekt und Objekt von Denkenden und Gedachten besteht, sofern es eben selbst nur diese Identität im Akte des Selbstbewusstseins ist. Somit ist die Erkenntnis dieser Identität im Ich zugleich auch

eine absolute Erkenntnis, da die Identität der Gegensätze im Absoluten dieselbe ist wie im individuellen Ich.

Allerdings wird nicht jeder dieser Erkenntnis des Absoluten im individuellen Ich teilhaftig. Schelling hält die intellektuelle Anschauung für ein besonderes «Organ der Philosophie», das nur wenig Begnadigte wirklich besitzen, obwohl es der Anlage nach in Jedem vorhanden ist. «Uns allen» wohnt nach Schelling «ein geheimes wunderbares Vermögen bei, aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem was von aussenher hinzukam, enkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Unwandelbarkeit des Ewigen in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben. Diese Anschauung zuerst überzeugt uns, dass irgend etwas im eigentlichen Sinne ist, während alles Uebrige nur erscheint, worauf wir jenes Wort übertragen. Sie unterscheidet sich von jeder sinnlichen Anschauung dadurch, dass sie nur durch Freiheit hervorgebracht und jedem Andern fremd und unbekannt ist, dessen Freiheit von der eindringenden Macht der Objekte überwältigt, kaum zur Hervorbringung des Bewusstseins hinreicht. Doch gibt es auch für diejenigen, die diese Freiheit der Selbstanschauung nicht besitzen, wenigstens eine Annäherung zu ihr, mittelbare Erfahrungen, durch welche sie ihr Dasein ahnen lässt». (Sämtliche Werke I, III, S. 609).

Systematischer Teil.

Schopenhauer und die intellektuelle Anschauung.

Der Rationalismus, der im Hegel'schen Panlogismus seinen Höhepunkt erreicht hatte, war aus dem Bestreben hervorgegangen, eine apodiktische Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit zu erlangen. Dies konnte natürlich nur möglich sein. wenn das Sein an sich ein vernünftiges logisches ist, denn nur wenn Denken und Sein zusammenfallen, kann das letztere apriori erkannt werden.

Es war Schopenhauer, der mit dem Rationalismus brach, indem er das Seinsprinzip als ein irrationales alogisches, nämlich als Wille bestimmte.

Mit der Bestimmung des Grundprinzips alles Seins als eines alogischen, ist er gezwungen auf eine apodiktische Erkenntnis des Realen zu verzichten, er erklärt daher den Begriff einer apriori zu findenden Metaphysik für «notwendig eitel». (Welt als W. u. Vorst.) II, S. 200 f.)

Gleich wie Kant geht auch Schopenhauer von der rein vorstellungsmässigen Natur alles uns bekannten Seins aus. Der Satz der Phänomenalität, wonach alles wahrnehmbare Sein nur als Inhalt unseres Bewusstseins gegeben sein kann, bildet für beide die Grundlage und der Ausgangspunkt ihres philosophierens. Kant, dem es darum zu tun war, die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft zu retten, hatte sich die Frage vorgelegt, wie synthetische Urteile apriori möglich seien. Er glaubt die Möglichkeit synthetischer Urteile apriori darin zu finden, dass diese sich auf die allgemeinen Bedingungen gründen, unter welchen Dinge überhaupt erkannt werden können. Auf die Frage, ob auch Metaphysik als Wissenschaft auf solchen apriorischen Erkenntnissen Zustande kommen könne, ergab sich ihm eine doppelte Antwort, indem diese für ihn zugleich verneinend wie bejahend ausfällt. Verneinend, sofern unter

Metaphysik eine Wissenschaft von «Dingen an sich» die ausserhalb möglicher Erfahrung liegen, verstanden wird. Bejahend dagegen, wenn darunter eine Wissenschaft begriffen wird von den allgemeinen Vernunftprinzipien oder Denkgesetzen und deren richtige Anwendung auf Gegenstände möglicher Erfahrung.

Da für Kant Sein und Bewusstsein identisch sind, das Ich als der reale Träger der apriorischen Funktionen mit diesen selbst zusammenfällt, so muss es für ihn folgerichtig eine apodiktisch gewisse Erkenntnis von den apriorischen Bedingungen aller Erfahrung geben.

Kant hatte somit den Rationalismus nicht überwunden, sondern ihn gerade wieder neu zu begründen gesucht, dadurch, dass er die Form vom Erfahrungsinhalte lostrennte und erstere als die vor aller Erfahrung gegebene apriorische Bedingung derselben nachgewiesen zu haben glaubte.

Schopenhauer verlegt das Wesen des Ich oder der Seele eben nicht in die erkennende Funktion derselben, sondern gerade in ein konträres Prinzip, das er Wille nennt. Er hält es für den Grundirrtum aller ihm vorangegangenen Philosophen, dass sie das Wesen der Seele in das erkennende Bewusstsein setzen und den Willen als ein sekundäres Prinzip daraus abzuleiten suchten. Der Wille ist für Schopenhauer vielmehr das primäre fundamentale Prinzip, das vom Intellekt völlig unabhängig ist und diesem gegenüber durchaus den Vorrang behauptet. Der Intellekt ist ein vom Willen erst bedingtes sekundäres Prinzip; er ist blosse «Funktion des Willens». (Schopenhauer Welt als Wille und Vorst. II, 222 f.).[1]

Im Unterschiede von Kant will daher Schopenhauer die Metaphysik nicht auf das bloss formale der Erscheinung beschränkt wissen, von dem ersterer gezeigt hat, dass es aller Erfahrung als deren apriorische Bedingung vorausgeht und von dem es daher allein eine apodiktisch gewisse Erkenntnis geben kann. «Apodiktische Gewissheit kann einer Erkenntnis nur ihr Ursprung apriori geben; eben dieser aber beschränkt sie auf das bloss formale der Erfahrung überhaupt, indem er anzeigt, dass sie durch die subjektive Beschaffenheit des Intellekts bedingt sei. Dergleichen Erkenntnis also, weit entfernt uns über die Erfahrung hinauszuführen, giht bloss einen

[1] Darnach sollte man meinen, dass für Schopenhauer das reale Sein oder der Wille vom Bewusst-Sein grundsätzlich verschieden ist, was, wie sich noch zeigen wird, aber durchaus nicht der Fall ist.

Teil dieser selbst, nämlich den formellen, ihr durchweg eigenen und daher allgemeinen, mithin blosse Form ohne Gehalt». (W. als W. und Vorst. II, S. 209.) Was ihr Prinzip anbetrifft, so kann sie auch nicht von reinen Vernunfterkenntnissen oder blossen Begriffen, sondern nur von der «empirisch anschaulichen Erkenntnis» und der Betrachtung gegebener Tatsachen ausgehen. Denn alle Begriffe sind doch erst aus konkreten, einzelnen Sinnesanschauungen abstrahiert worden, wie z. B. Wesen, Sein, Substanz, Vollkommenheit u. s. w. Sie enthalten nichts, was nicht schon in der empirischen Anschauung gegeben wäre, man kann daher auch nicht mehr aus ihnen schöpfen. Reine Begriffe die keinen empirischen Ursprung haben, sind nur die mathematischen, Raum, Zeit sowie das Gesetz der Kausalität deren Apriorität auch Kant angenommen hatte. Das Denken und Erkennen ist darnach selbst ein erfahrungsmässig Gegebenes und zwar das erste, mit dessen Untersuchung die Metaphysik anzufangen hat. (Ebenda II, S. 182 und 291.)

Die Metaphysik ist für Schopenhauer zunächst, wie alle übrigen Wissenschaften, Erfahrungswissenschaft. Da aber die Metaphysik auf die Totalität des Erfahrungswissens gerichtet ist und möglichste Vollständigkeit des menschlichen Wissens anstrebt, sowie die richtige zureichende Erklärung vom Zustandekommen der Erfahrung zur Aufgabe hat, so bedarf sie dazu eines, den einzelnen Fachwissenschaften überlegenen Standpunktes. Es gilt vor allen Dingen ein Prinzip ausfindig zu machen, das den zureichenden Erklärungsgrund für alle möglichen Erfahrungen abgibt, ohne den Boden der sichern Erkenntnis zu verlassen. So muss also die Metaphysik als Wissenschaft von den letzten Gründen und Bedingungen der Erfahrung über diese selbst hinausgehen «um Aufschluss zu erteilen über das was hinter der Natur steckt».

Hier stösst Schopenhauer auf das Problem, wie eine aus der Erfahrung geschöpfte Wissenschaft über diese dennoch hinaus führen könne, ohne sich ins Unsichere zu verlieren. Den Schlüssel zur Lösung des Problems glaubt nun aber Schopenhauer in der auch schon von Kant gegebenen Zerlegung der Erfahrung in eine äussere und innere zu finden. Von diesem Gesichtspunkt aus hat die Metaphysik das in der Erfahrung Vorhandene aufzufassen, «als eine gegebene aber irgendwie bedingte Erscheinung, in welcher ein von ihr selbst verschiedenes Wesen, welches demnach das Ding an sich wäre, sich darstellt. Dieses nun sucht sie näher kennen zu lernen:

Die Mittel hierzu sind teils das Zusammenbringen der äussern mit der innern Erfahrung, teils die Erlangung eines Verständnisses der gesamten Erscheinung mittelst ihres Sinnes und Zusammenhanges. . . Auf diesem Wege gelangt sie von der Erscheinung zum Erscheinenden, zu dem was hinter jener steckt; daher *τά μέτά τά φῦσὶκα.»* (Parerga II, § 21). Sie unterscheidet sich darin wesentlich von den einzelnen Fachwissenschaften, da sie nicht wie diese bloss auf die äussere Erfahrung gerichtet ist, sondern zugleich auch ihre Erkenntnis aus der innern Erfahrung dem Selbstbewusstsein schöpft.

Gerade im Selbstbewusstsein glaubt Schopenhauer die wichtigsten Aufschlüsse über das Wesen der Dinge zu finden, ohne welches alles man nicht einen Schritt über das den Sinnen unmittelbar Gegebene hinaus kommen könnte. Nur dadurch also, dass wir an der richtigen Stelle, die innere mit der äussern Erfahrung in Verbindung setzen, kommt methaphysische Erkenntnis zustande; sofern wir nur von der innern Erfahrung aus recht eigentlich die tiefsten Aufschlüsse über die äussere Erfahrungswelt erhalten, ist die Metaphysik vornehmlich Geisteswissenschaft.

Obwohl Schopenhauer vom Selbstbewusstsein aus das richtige Verständnis der Aussenwelt gewonnen zu haben glaubt, da in ihm das der Erscheinungswelt zu Grunde liegende Wesen am unmittelbarsten sich offenbart, so muss er doch einräumen, dass der den Erscheinungen zu Grunde liegende Kern nicht als solcher für sich allein, losgerissen von der Erscheinung betrachtet werden kann, sondern immer nur in seiner Beziehung zur Erscheinung. Dennoch können wir, meint er, «durch richtige Deutung und Auslegung dieser in Bezug auf jenen ihren innern Kern Aufschlüsse über sie erlangen, welche sonst nicht ins Bewusstsein kommen.» (Welt als W. und Vorst. I. Kap. 17; S. 212.) Indem somit die Metaphysik, sich ihrer Aufgabe bewusst bleibt, die in der richtigen Ausdeutung des bewusstseinsimmanenten Erfahrungsstoffes besteht, daher vom Ding an sich nie anders redet, als in seiner Beziehung zur Erscheinung, geht dieselbe nicht über die der menschlichen Vernunft von Kant gesteckten Grenzen hinaus, sondern bleibt bewusstseinsimmanent. Wir werden aber im Verlaufe unserer Untersuchung noch dartun, wie wenig er selbst sich der ihm durch seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt gezogenen Grenzen bewusst war, so dass es ihm nur durch eine Erschleichung möglich war, seiner Willensmetaphysik eine scheinbar feste Begründung zu geben.

In seinen erkenntnistheoretischen Untersuchungen geht Schopenhauer vom Satze der Phänomenalität aus, welcher besagt, dass alles Sein, sofern es Inhalt meines Bewusstseins ist, eben darum zunächst ein vorgestelltes ideelles Sein ist. «Die Welt ist meine Vorstellung», sagt Schopenhauer; «dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende Wesen gilt, wiewohl der Mensch allein sie in das reflektierte abstrakte Bewusstsein setzen kann, und tut er dies wirklich, so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewiss, dass er keine Sonne kennt und keine Erde, sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt, dass die Welt, welche ihn umgibt, nur als Vorstellung da ist, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein anderes, das Vorstellende, welches er selbst ist». (W. als W. und Vorst. I 3 f.) Dass alles Sein, sofern es Vorstellungs-Sein ist, nur als Objekt für ein Subjekt gedacht werden kann, dies ist eine Wahrheit, die wir nicht auf dem Wege des discursiven Denkens erlangen, sondern deren wir uns unmittelbar in unserem eigenen Selbstbewusstsein vergewissern können.

Die objektiv reale Welt in ihrer Abhängigkeit und Beziehung zum vorstellenden Subjekt kann als solche nur unter den dem Subjekte eigenen apriorischen Formen, Raum, Zeit und Kausalität erkannt werden, welche allem Objektsein notwendigerweise anhaften. Der gemeinschaftliche Ausdruck aller apriorischen Erkenntnisformen aber ist der Satz vom zureichenden Grunde, so dass unsere ganze apriorisch gewisse Erkenntnis eben nur der Inhalt dieses Satzes in seinen verschiedenen Formen bildet.

Sind die Dinge blosse Vorstellung, d. h. ist ihr Dasein durchaus durch die dem Subjekte eigenen Formen und Gesetze bedingt, so können sie ausserhalb unseres Bewusstseins keine Realität besitzen. Schopenhauer leugnet daher auch folgerichtig das Ding an sich, welches Kant als bewusstseintranscendentes Korrelat annahm, obgleich er ihm keine positive Bestimmung zu geben vermochte. Somit wäre Schopenhauer auf dem Standpunkte des subjektiven Idealismus angelangt, den vor ihm schon Berkeley eingenommen hatte. Von diesem Standpunkte aus ist es Schopenhauer unmöglich, die bewusstseinstranscendente Realität der Welt zu begründen. Denn ist das Dasein der Welt durch das jeweils sie vorstellende Subjekt bedingt und kommt ihr daher keine von diesem unabhängige Realität zu, so ist er genötigt, um dem Solipsismus zu entgehen, eine Viel-

heit von «Ichen» oder Subjekten anzunehmen, die alle die Welt auf dieselbe Art vorstellen, wie sein eigenes Ich. Angenommen selbst die Existenz fremder Subjekte wäre hinreichend verbürgt, so wäre doch nicht völlig Gewissheit darüber zu erlangen, ob die fremden Subjekte die Welt ebenso vorstellen wie das eigene Ich; es bliebe immerhin die Möglichkeit vorhanden, dass sie eine ganz andere Welt vorstellen, indem sie eine andere Beschaffenheit haben. Es ginge mithin Schopenhauer das Criterium für die objektive Realität verloren. Nun kann aber selbst die Existenz fremder Subjekte von diesem Standpunkte aus mit gutem Recht bezweifelt werden, denn mein eigenes Selbstbewusstsein kann mir die reale Existenz fremder Subjekte nicht verbürgen, diese könnten ja ebensowohl blosse Vorstellung sein, wie alle übrigen Dinge. Der subjektive Idealismus mündet daher notwendig in den Solipsismus, von dem Schopenhauer sagt, dass er durch Vernunftbeweise nicht zu widerlegen wäre, sondern eine kleine Grenzfestung bilde, «die zwar auf immer unbezwinglich, deren Besatzung aber durchaus nie aus ihr herauskam, daher man an ihr ohne Gefahr vorbeigehen uud sie im Rücken liegen lassen darf». (I 125 S.)

Als subjektiver Idealist ist also Schopenhauer nicht im Stande, zwischen Traum und Wirklichkeit zu unterscheiden, denn ist die Welt blosse Vorstellung, dann gilt von ihr die alte Weisheit der Jnder: «Es ist die Maya, der Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt und sie eine Welt sehen lässt, von der man weder sagen kann, dass sie ist, noch dass sie nicht ist, denn sie gleicht dem Traume, gleicht dem Sonnenglanz auf dem Sande, welcher der Wanderer von Ferne für ein Wasser hält, oder auch dem hingeworfenen Strick, den er für eine Schlange ansieht.» Schopenhauer kann dieser Konsequenz nicht entgehen, wiewohl er sich darüber hinwegzutäuschen sucht, indem er glaubt, dass die vorstellungsmässige Natur der Welt deshalb ihre empirische Realität nicht aufhebe. Nur einem durch Vernünfteln verschrobenen Geiste könne es einfallen, ihre empirische Realität zu leugnen. Dennoch ist er sich aber wohl bewusst, dass die bloss empirische Realität der Welt nicht die alleinige sein kann, dass ihr vielmehr ein bewusstseinstranscendentes Correlat, Ding an sich, zu Grunde liegen müsse, wenn anders sie mehr als ein wesenloser Traum sein soll. «Was uns zum forschen antreibt ist eben, dass es uns nicht genügt, zu wissen, dass wir Vorstellungen haben, dass sie solche und solche

sind und nach diesen und jenen Gesetzen, deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde ist, zusammenhängen. Wir wollen die Bedeutung jener Vorstellungen wissen! Wir fragen, ob diese Welt nichts weiter als Vorstellung sei, in welchem Falle sie wie ein wesenloser Traum oder ein gespensterhaftes Luftgebilde an uns vorüberziehen müsste, nicht unserer Beachtung wert, oder aber, ob sie noch etwas anderes noch etwas ausser dem ist und was sodann dieses sei.» (I 117 S.) Er selbst gibt zu, dass wir von der Vorstellung aus, am Leitfaden des Satzes vom Grunde, nimmermehr zu diesem Realen gelangen können, da dieser nur Vorstellungen, Objekte mit einander verbindet, mithin nur bewusstseins immanente Geltung hat. Wie will nun aber Schopenhauer zu diesem Realen gelangen, da es ausserhalb alles Vorstellbaren liegen und von diesem seinem Wesen nach grundverschieden sein soll?

Ist von aussen mittelst logischer Reflexion, d. h. durch Vermittlung des Satzes vom Grunde über die Vorstellungswelt nicht hinauszukommen, so muss es einen andern durch «das Innere der Dinge führenden Weg» geben, wie Schopenhauer glaubt, der uns zur Erkenntnis des Wesens der Dinge führt.

Wenn wir nämlich nicht bloss das erkennende Subjekt sind, sondern auch selbst dem zu erkennenden Wesen angehören, „selbst das Ding an sich sind, so wird es uns dadurch ermöglicht, zu unserem selbst eigenen innern Wesen vorzudringen, «zu welchem uns ein Weg von innen offen steht, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns wie durch Verrat mit einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von aussen zu nehmen unmöglich war». (Welt als Wille und Vorst. II 219 S.)

Wenn wir demnach, das Ding an sich nicht objektiv, d. h. als Vorstellung zu erkennen vermögen, so müssen wir, da wir ja selbst das zu erkennende Wesen sind, eine diesem adäquate Erkenntnis besitzen, die uns befähigt, dasselbe unmittelbar wahrzunehmen, wie es an sich ist. Dies ist nur möglich, wenn Bewusstsein und sein identisch sind. Subjekt und Objekt müssen in einem Punkt zusammenfallen, wenn das Wesen selbst erkannt werden soll, dieser Einheitspunkt ist für Schopenhauer aber das eigene Selbst oder Ich. Das eigene Ich ist also für Schopenhauer der Schlüssel, mit dem er das innerste eigenste Wesen der Dinge erschliessen zu können glaubt, da im Selbstbewusstsein dieses am unmittelbarsten in die Erscheinung tritt. «Das Ding an sich kann eben als solches

nur ganz unmittelbar ins Bewusstsein kommen, nämlich dadurch, dass es selbst seiner bewusst wird; es objektiv erkennen wollen, heisst etwas Widersprechendes verlangen. Alles objektive ist Vorstellung mithin Erscheinung, ja blosses Gehirnphänomen.» (Ebenda.) In der äusseren Wahrnehmung, d. h. objektiv betrachtet, stellt sich uns das Ding an sich zunächst dar, als unser eigener Leib, durch welchen alles objektive Erkennen erst vermittelt wird, sofern dessen Affektionen für den Verstand den Ausgangspunkt für die Anschauung der Vorstellungswelt bilden. Eben dieser Leib ist uns aber auf zwei grundverschiedene Arten in unserem Bewusstsein gegeben, «einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet.» (I. 117 S.) Der Leib ist nichts anderes als der vorgestellte Wille, d. h. von aussen gesehen, wie er sich in Raum und Zeit objektiviert hat. Der Wille hingegen ist der von innen betrachtete Leib oder Ding an sich. Diesem seinem eigentlichen Wesen nach ist der Wille nicht Objekt für ein Subjekt also auch nicht den Gesetzen und Formen des Objektseins unterworfen. Wille und Leib sind im Grunde wesensgleich, sofern der Leib nur die Erscheinung des Willens, der Wille aber das Wesen des Leibes ist.

In dieser ihrer Identität ist der Grund zu suchen, warum jeder Akt des Willens zugleich auch eine entsprechende Bewegung des Leibes auslöst und umgekehrt. So sagt Schopenhauer: «Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehen nicht im Verhältnis der Ursache und Wirkung, sondern sie sind Eines und Dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand.» (Ebenda 119 S.)

Durch diese doppelte uns «auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntnis,» welche wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben sollen, glaubt Schopenhauer der misslichen Konsequenz des theoretischen Egoismus entgangen zu sein, sofern eben durch sie der Nachweis geliefert zu sein scheint, dass die Welt noch etwas mehr ist, als blosse subjektive Vorstellung. Dieses Etwas, das die objektive Realität der Welt verbürgen soll, muss eben darum ein von der Vorstellung völlig Verschiedenes und Un-

abhängiges sein. Wenn nun aber Schopenhauer glaubt, dieses Ding an sich, wie er das Reale mit Kant nennt, im eigenen Selbstbewusstsein unmittelbar ergreifen und als Wille bestimmen zu können, so gerät er damit in direkten Widerspruch mit seinen erkenntnistheoretischen Grundprinzipien. Denn entweder ist das bewusste Sein allein real, dann können alle Bestimmungen des Seins also auch der Wille nur eine bewusste Realität besitzen, d. h. sie können nur in und mit der Bewusstseinsform bestehen, oder aber man verlässt den subjektiven Idealismus, indem man ein letztes Sein unabhängig vom Bewusstsein annimmt (wie Kant), dann kann dasselbe auch nicht unmittelbar in das Bewusstsein eingehen, wie Schopenhauer dies vom Willen behauptet. Schopenhauer ist vom Standpunkt des transcendentalen Idealismus aus nicht berechtigt, diesem transcendenten Sein irgend eine positive Bestimmung beizulegen. Er gibt sich mithin einer Täuschung hin, wenn er glaubt, im eigenen Bewusstsein das Ding an sich als Wille unmittelbar ergreifen zu können. Ueberdies ist das, was wir Wille nennen, doch nur ein rein psychologischer bewusstseinsimmanenter Vorgang, von dem wir nicht einmal mit Sicherheit wissen können, ob ihm innerhalb der psychischen Sphäre eine selbständige reale Bedeutung zukommt, umsoweniger Berechtigung hat Schopenhauer, dieses durchaus unsichere Prinzip zu einem bewusstseinstranscendenten metaphysischen zu erheben.

Die Art der Erkenntnis, durch welche Schopenhauer zu seinem verabsolutierten Willensprinzip gelangt, ist die der unmittelbaren Vernunftanschauung, genau wie bei Schelling. Sagt er doch selbst: «Die Identität des Willens und des Leibes kann nur nachgewiesen, d. h. aus dem unmittelbaren Bewusstsein, aus der Erkenntnis in concreto, zum Wissen der Vernunft erhoben oder in die Erkenntnis in abstrakto übertragen werden; hingegen kann sie ihrer Natur nach niemals bewiesen, d. h. als unmittelbare Erkenntnis aus einer andern unmittelbaren abgeleitet werden, eben weil sie selbst die unmittelbarste ist u. s. w.» (I. 122 S.) Hingegen «der Begriff Wille ist der einzige unter allen möglichen, welcher seinen Ursprung nicht in der Erscheinung, nicht in blosser anschaulicher Vorstellung hat, sondern aus dem Innern kommt, aus dem unmittelbarsten Bewusstsein eines Jeden hervorgeht, in welchem dieser sein eigenes Individuum, seinem Wesen nach, unmittelbar, ohne alle Form, selbst ohne die von Subjekt und Objekt erkennt und zugleich selbst ist. da hier das Erkennende und das Erkannte zusammenfallen.» (I. 133 S.)

So sehr auch Schopenhauer gegen die von Fichte und Schelling vertretene intellektuelle Anschauung ausfällig wird, so liegt dieselbe doch seiner Willensmetaphysik zu Grunde, wie wir aus obigen Zitaten klar und deutlich erkennen können, wenn er sich auch dessen nicht bewusst war. Polemisiert er doch beständig gegen jenes «in uns liegende unmittelbar auf Metaphysik angelegte orakelartige Vermögen, wodurch man gleichsam ein in die supralunarische ja übernatürliche Welt sich öffnendes Fensterlein hat, um alle die Wahrheiten ganz fertig und zugerichtet in Empfang nehmen zu können, um welche die bisherige altmodische, ehrliche, reflektierende und besonnene Vernunft sich Jahrhunderte lang vergeblich abgemüht und gestritten hat.» Behauptet er doch, von einer unmittelbaren Vernunftanschauung nicht den mindesten Begriff zu haben und erklärt daher die Annahme einer solchen für eine »bare Lüge.» Nichtsdestoweniger hat sich Schopenhauer ihrer bedient, wie wir bereits gesehen haben, sobald die empirischen Erkenntnismittel zur Bestimmung seines metaphysischen Willensprinzips nicht mehr ausreichten.

Wenngleich die Willenslehre Schopenhauers sich nicht einzig und allein auf unmittelbare Vernunftanschauung gründet, sondern neben dieser als mitbestimmenden Ausgangspunkt noch einen physologischen Erkenntnisgrund hat, so kommt letzterem doch nur eine untergeordnete Bedeutung zu. Wir haben nach Schopenhauer eine doppelte Wahrnehmung unseres Willens, gemäss seiner Unterscheidung von innerem und äusserem Sinn. Die äussere Wahrnehmung bezieht sich aber naturgemäss nur auf die Erscheinung des Willens in der Objektität des Leibes, keineswegs aber auf das «Was» oder den Willen. wie er an sich ist. Die äussere Wahrnehmung kann uns deshalb keine adäquate Erkenntnis des Willens liefern, weil deren Erkenntnisobjekt, der Leib, den Willen immer nur unter den Formen, Raum und Zeit und Kausalität zeigt, mithin so. wie er dem Satz vom Grunde unterworfen ist. Wenn wir im Selbstbewusstsein den Willen seinem Wesen nach in seiner unverhülltesten Form wahrnehmen, so hat dies nach Schopenhauer seinen Grund in der unmittelbaren Identität des Subjekts des Vorstellens mit dem Objekte, im eigenen Selbst, wie wir bereits dargelegt haben.

Nun gibt uns zwar auch die innere Anschauung noch keine völlig adäquate Erkenntnis des Willens, wie er an sich ist, was seinen Grund darin hat, dass wir denselben immer nur unter der Form der Vorstellung, d. h. als Objekt für ein Subjekt in unserem Bewusstsein vor-

finden. Da ferner die Erkenntnis, die wir von unserem Willen haben, von derjenigen unseres Leibes nicht zu trennen ist, sofern der Leib eben die Bedingung der Erkenntnis unseres Willens nach der physiologischen Seite bildet, so können wir den Willen nie in seiner Ganzheit, so wie er an sich ist, erkennen, sondern immer nur in der Aufeinanderfolge seiner einzelnen Akte, also in der Zeit. So frei auch der Wille im Selbstbewusstsein von den zwei Formen Raum und Kausalität ist, so ist er hier doch immer noch an die Form der Zeit gebunden, sowie an die allgemeine Form des Vorstellens überhaupt. Können wir demnach in der innern Wahrnehmung keine völlig adäquate Erkenntnis unseres Willens besitzen, da wir ihn ja immer nur als Bewusstseinsinhalt vorfinden, so folgt daraus, dass wir ihn als Ding an sich unabhängig vom Bewusstsein überhaupt nicht wahrzunehmen vermögen. Diesen selbstverständlichen Schluss zieht aber Schopenhauer keineswegs. Er hält sich gleichwohl für berechtigt, diese bewusstseinsimmanenten rein psychologischen Willensakte mit seinem von ihm angenommenen transcendenten, metaphysischen Willenssubstrat zu identifizieren.

Als Ding an sich ist der Wille von allen Formen der Objektivation frei, selbst von den allgemeinsten des Objekts für ein Subjekt, folglich ist er seinem Wesen nach völlig erkenntnislos, «ein dunkler finster Drang» oder Energie ohne Ziel und Zweck. Es unterliegt somit keinem Zweifel, dass vom Willen oder Ding an sich, nachdem es dergestalt aller positiven Bestimmungen entkleidet ist, nichts mehr übrig bleibt, was uns noch berechtigte, demselben die Bezeichnung «Wille» beizulegen. Denn was wir gewöhnlich «Wille» nennen, das sind doch nur einzelne von ganz bestimmten Motiven und Zielen geleitete psychologische Vorgänge in unserm Bewusstsein. Ferner bedeutet für uns Wille soviel wie Zielstrebigkeit. Ein blinder Wille aber wäre eine contradictio in adjecto: er wäre ein Wille, der will ohne etwas Bestimmtes zu wollen. Wenn nun aber Schopenhauer von diesen rein psychischen Vorgängen auf ein metaphysisches Substract schliesst, das in allen Dingen das Gleiche sein soll, so muss er dabei auf wissenschaftliche Begründung Verzicht leisten.

Mit dem Willen als Ding an sich glaubt nämlich Schopenhauer nicht nur sein eigenes inneres Wesen erkannt zu haben, sondern zugleich auch das Wesen aller ausser ihm sich befindlichen Dinge, der ganzen Natur, wie sie im endlichen Ichbewusstsein in die Er-

scheinung tritt. Er hält sich für berechtigt, alle Objekte ausser uns, die uns nicht auf doppelte Weise als Leib und Wille, sondern lediglich als Vorstellungen gegeben sind, nach Analogie unseres eigenen Leibes zu betrachten. Denn da sie ebenso wie er einerseits Vorstellung sind, so dürfen wir anderseits annehmen, meint Schopenhauer, dass ihnen, abgesehen von diesem ihrem Objektsein, dasselbe Wesen zu Grunde liegt, das wir in uns selbst als Wille unmittelbar wahrnehmen. Wie will nun aber Schopenhauer die Realität der Aussendinge beweisen, da diese doch ebenso, wie unser Leib zunächst, nur Vorstellung sind? Der Wille kann ihm jedenfalls nicht als Beweismittel dienen, da er ja selbst nur im eigenen Bewusstsein vorkommt, also subjektiv ist, mithin ihm höchstens seine eigene Existenz verbürgen kann. Der Wille in fremden Individuen kann aber niemals Gegenstand unserer unmittelbaren Wahrnehmung werden. Es müsste mithin die Existenz dieser bereits anderweitig verbürgt sein, bevor Schopenhauer dazu übergehen könnte, ihr Wesen nach Analogie seines Eigenen zu beurteilen. Schopenhauer nimmt dies als selbstverständlich an, obwohl er es von seinem erkenntnistheoretischen Standpunkte aus nicht zu rechtfertigen vermag, wie wir bereits dargelegt haben. Er hält den theoretischen Egoismus, der alle Erscheinungen ausser seinem eigenen Individuum für blosse Phantome ansieht, für ein skeptisches Sophisma, das zwar durch Beweise nicht zu widerlegen sei, aber als ernstliche Ueberzeugung nur im Tollhause gefunden werden könne und als solche bedürfe es dann gegen ihn nicht, sowohl eines Beweises, als einer Kur. (Vergl. W. als W. und Vorst. I 124 S.)

Hätte nun aber sein Willensprinzip wirklich transcendente Geltung, d. h. wäre es das allen Dingen zu Grunde liegende Wesen, so wäre nicht einzusehen, wie Schopenhauer die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge zu erklären imstande ist. Denn da der Wille nur Einer sein soll, ein unterschiedsloser blinder Drang ohne alle Form und Inhalt, so kann er als solcher unmittelbar nicht als Erklärungsgrund für die objektive Realität der Vielheit der Welt herangezogen werden. Schopenhauer ist entweder gezwungen, eine Vielheit von einzelnen Willensakten anzunehmen, wodurch sein subjektiver Idealismus in die Brüche ginge, denn dann müssten die Anschauungsformen Raum, Zeit und Kausalität transcendente Geltung haben, oder aber er muss ein neues Prinzip ausfindig machen, das die Vermittlung zwischen Einheit und Vielheit herzustellen imstande

ist und welches zugleich den zureichenden metaphysischen Erklärungsgrund für die Individualität abgibt. Da unser Bewusstsein nach Schopenhauer nur die höchste Objektivationsstufe des Willens ist, alle Erscheinungsformen aber durchaus durch dasselbe bedingt sind, so müssen jene Formen und Stufen der Objektivation des Willens noch etwas für sich selbst sein, abgesehen vom rein empirischen subjektiven Bewusstsein. Jene Formen müssen demnach vorempirische, d. h. vorintellektuelle Realität haben, ohne aufzuhören, Objekte zu sein, sofern sie eben doch nur Erscheinungen sind. Schopenhauer nennt sie im Anschluss an Plato und Schelling *Ideen.*

Die Ideen sind das bleibende Beharrliche im Wechsel der Erscheinungen, sie verhalten sich zu den einzelnen Dingen wie die ewigen Ur- oder Musterbilder zu ihren Nachbildern, genau wie bei Plato. Da sie vorempirische Existenz haben müssen, so bezeichnet sie Schopenhauer mit den Scholastikern als die «universalia ante rem,» als die «unitates ante rem» oder die «species rerum». (Vergl. II 418 u. I 277.)

Sind die einzelnen anschaulichen Dinge durch ihre Ideen bestimmt, sofern diese in die Formen von Raum, Zeit und Kausalität eingegangen sind, so sind die Ideen an sich frei von allen Formen des Satzes vom Grunde, welch letzterer eben das «prinzipium individuationis bildet. «Während die Individuen, in denen sie sich darstellt, unzählige sind und unaufhaltsam werden und vergehen, bleibt sie unverändert als die eine und selbe stehen und der Satz vom Grunde hat für sie keine Bedeutung.» (Vergl. Welt als Wille und Vorst. § 30.) Dennoch ist die Idee vom Willen als Ding an sich verschieden, da dieselbe immer nur Erscheinung sein kann, somit sich als Objekt für ein Subjekt darstellt, wenngleich sie die untergeordneten Formen der Erscheinung, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom Grunde ist, bereits abgelegt hat oder noch nicht in diese eingegangen ist. Die Idee ist demnach als ein Mittelding zwischen den einzelnen durch unsern Intellekt bedingten Formen der Erscheinungswelt und dem Willen als Ding an sich zu betrachten.

Die Einzeldinge sind nur eine mittelbare Objektivation des Willens, sofern sie durch den Intellekt bedingt sind, dieser aber selbst nur Objektivation des Willens ist; die Idee hingegen als durchaus unabhängig vom endlichen Erkennen «ist die alleinige unmittelbare Objektivität des Willens, sofern sie keine andere dem Erkennen als solchen eigene Form angenommen hat, als die der Vorstellung

überhaupt, d. h. des Objektseins für ein Subjekt. Daher ist auch sie die möglichst adäquate Objektität des Willens, ja selbst das Ding an sich nur unter der Form der Vorstellung.» (Ebenda § 32.)

Wenn nun die Idee in ihrem Objektsein nicht Gegenstand unseres individuellen endlichen Bewusstseins sein kann, ohne in die dem Intellekt eigenen Formen einzugehen, so muss es ein absolutes überindividuelles Subjekt sein, das die Idee vorstellt, als solches muss es aber auch von allen Formen des Objektseins frei sein, ebenso wie sein Objekt die Idee, weshalb es Schopenhauer als das «reine Subjekt des Erkennens» bezeichnet.

Im endlichen individuellen Bewusstsein fällt Subjekt und Objekt auseinander. Das Subjekt des Erkennens als die Identität des Denkens und Wollens bezieht sich hier nur auf Erscheinungen des einen Willens, wie dieser auf einer bestimmten Objektivationsstufe am Leitfaden des Satzes vom Grunde sich zur Vielheit und Mannigfaltigkeit objektiviert hat. In der Idee hingegen müssen Subjekt und Objekt zusammenfallen, wenn anders der Pantheismus Schopenhauers zu Recht bestehen soll, denn, wäre das reine Subjekt der Idee von ihrem Objektsein verschieden, so müsste es neben diesem eine selbständige Realität haben, es käme mithin eine Zweiheit in die Idee hinein, wodurch diese aufhören würde, eine unmittelbare adäquate Objektivation des einen Willens zu sein. In der Idee sind daher Subjekt und Objekt nicht mehr zu unterscheiden, weil erst, indem sie sich gegenseitig vollkommen erfüllen und durchdringen, die Idee, die adäquate Objektität des Willens, die eigentliche Welt als Vorstellung ersteht: Ebenso sind auch das dabei erkennende und das erkannte Individuum, als Dinge an sich, nicht unterschieden. Denn, sehen wir von jener eigentlichen Welt als Vorstellung gänzlich ab, so bleibt nichts übrig, denn die Welt als Wille.» (Vergl. § 34 I.) Ebenso wie der Wille das An sich der Idee ist, die ihn vollkommen objektiviert, so ist er auch das an sich des einzelnen Dinges und des dasselbe erkennenden Individuums, die ihn nur unvollkommen objektivieren. Sofern der Wille nicht Objekt, d. h. Vorstellung eines Subjekts überhaupt ist, sei es des absoluten oder des individuellen empirischen Subjekts, so ist er auch von allen Formen frei, die mit dem Vorstellungssein verbunden sind, er ist als solcher daher einer und derselbe im vorgestellten Objekt, wie im vorstellenden Subjekt, «denn an sich sind sie der Wille, der hier

sich selbst erkennt und nur als die Art und Weise, wie ihm diese Erkenntnis wird, d. h. nur in der Erscheinung ist, vermöge ihrer Form, des Satzes vom Grund, Vielheit und Verschiedenheit. So wenig ich ohne das Objekt, ohne die Vorstellungserkenntnis des Subjekts bin, sondern blosser blinder Wille; ebensowenig ist ohne mich, als Subjekt des Erkennens, das erkannte Ding Objekt, sondern blosser Wille, blinder Drang.» (Ebenda § 34).

Wie nun der Wille im empirischen Individuum nun der Wille im empirischen Bewusstsein sich seiner unmittelbar bewusst wird, indem er sich als wollend erkennt, so erkennt er sich in der Idee, welche nichts anderes ist, als die Vorstellung des Willens in seiner adäquatesten Form. Während aber in der empirischen Vorstellung Subjekt und Objekt getrennt erscheinen, worin eben der Grund für die inadäquate Form des Erkennens zu suchen ist, so erkennt sich der Wille in der Idee als die unmittelbare Identität von Subjekt und Objekt, da er hier sowohl mit dem Subjekt als mit dem Objekt identisch ist. Ebenso wie das absolute Subjekt sich in der Ideenwelt erkennt, so erkennt sich der Wille in dem absoluten Subjekt-Objekt.

Nun ist das Erkennen oder der Intellekt, selbst nur eine Objektivation des einen Willens auf einer höhern Entwickelungsstufe, bedingt durch einen tierischen oder menschlichen Organismus. Der Wille, der bis dahin im Dunkeln umhergeirrt ist, hat sich in ihm gleichsam «ein Licht angezündet», wodurch er seiner selbst bewusst wird und in allen seinen Objektivationen sein eigenes Wesen wiederfindet. Ursprünglich zwar ist der Intellekt auf rein praktische Zwecke abgerichtet. in dem er sich für die einzelnen Dinge nur in bezug auf ihre Relationen interessiert, um so dem Willen als Richtschnur seines praktischen Verhaltens dienen zu können. Keineswegs ist er darauf angelegt, das innere Wesen der Dinge zu erkennen, er bezieht sich vielmehr nur auf das Aeussere derselben. «Der Intellekt» sagt, Schopenhauer «ist demnach eine blosse Flächenkraft, haftet an der Oberfläche der Dinge und fasst blosse species transitivas, nicht das wahre Wesen derselben.» Hierin ist auch der Grund zu suchen, «warum wir auf unmittelbarem Wege, d. h. durch unkritische direkte Anwendung des Intellekts und seiner Data, die Welt nicht begreifen können, sondern beim Nachdenken über sie uns immer tiefer in unauflösliche Rätsel verstricken. (W. als W. und Vorst. II. Cap. 22, 336 S.)

Da nun der Satz vom Grunde die allgemeine Form ist, unter der alle Erkenntnis des individuellen Subjekts steht, sofern durch ihn erst alle Vielheit und Besonderheit möglich wird, so macht ihn eben diese seine Beschränktheit unfähig, die ewigen Formen oder Ideen der Dinge unmittelbar in ihrem Ansichsein zu erkennen, da diese nicht in jene Formen einzugehen vermögen, ohne ihre Einheit einzubüssen. Liegen mithin die Ideen ganz ausserhalb der Erkenntnisphäre des individuellen Subjekts, so wird ihre Erkenntnis, falls eine solche zustande kommen soll, nur unter Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekt möglich sein. Es muss also im individuellen Subjekt eine Veränderung eintreten, wodurch das Subjekt, sofern es eine Idee erkennt, aufgehört hat, ein individuelles zu sein. Dies geschieht dadurch, dass das Subjekt sich seiner ursprünglichen Funktion als Diener des individuellen Willens und seiner Zwecke entledigt. Die dem Willen und seinen Zwecken dienende Erkenntnis erkennt von den Dingen nichts weiter als ihre Beziehungen zu einander, sie erkennt die Gegenstände nur so, wie sie in Raum und Zeit unter diesen und jenen Umständen aus bestimmten Ursachen u. s. w. da sind, d. h. also immer nur einzelne Dinge, keineswegs aber deren allen zugrunde liegendes Wesen, die Idee. Zu einer Erkenntnis der Idee, die immer eine Ausnahme bildet, kann es nur ganz plötzlich kommen, «indem die Erkenntnis sich vom Dienste des Willens losreist, eben dadurch das Subjekt aufhört, ein blos individuelles zu sein und jetzt reines, willenloses Subjekt der Erkenntnis ist, welches nicht mehr dem Satz vom Grunde gemäss, den Relationen nachgeht, sondern in fester Kontemplation des dargebotenen Objekts, ausser seinem Zusammenhange mit irgend andern ruht und darin aufgeht». (W. als W. und Vorst. I § 34; 243.)

Dieser Zustand der unmittelbaren Anschauung der Idee ist nur möglich, wenn sich das individuelle Bewusstsein seiner Individualiät entledigt und aufhört, eben dieses bestimmte Subjekt zu sein, was dadurch geschieht, dass das Individuum in der Kontemplation sich ganz in seinen Gegenstand verliert, «d. h. eben sein Individuum seinen Willen vergisst und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehen bleibt, so dass es ist, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne Jemanden, der ihn wahrnimmt und man also nicht mehr den Anschauenden von der Annschauung trennen kann, sondern beide Eins geworden sind, indem das ganze Bewusstsein von einem einzigen anschaulichen Bilde gänzlich gefüllt und einge-

nommen ist, wenn also solchermassen das Objekt aus aller Relation zu etwas ausser ihm, das Subjekt aus aller Relation zum Willen getreten ist, dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches, sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe: und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum, denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren, sondern es ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis.» (Ebenda) Wie nun aber eine derartige unmittelbare Erkenntnis der Idee im menschlichen Bewusstsein möglich sein soll, ohne dass dieses sich selbst aufhebt, ist nicht einzusehen. Alle Erkenntnis setzt nach Schopenhauer Individualität voraus, sofern eben kein Erkennendes ohne ein von diesem verschiedenes Erkanntes bestehen kann. «Daher,» sagt Schopenhauer selbst, «ist ein Bewusstsein, welches durch und durch reine Intelligenz wäre, unmöglich.» (II Cap. 19). Nun soll es aber gerade die Individualität sein, die in der künstlerischen Betrachtungsweise schwinden soll, sofern hier der Anschauende mit dem angeschauten Gegenstande völlig Eins ist: folglich kann auch von einem Erkennen oder Anschauen der Idee im Zustande der Kontempation nicht mehr gesprochen werden, sondern höchstens von einem Einssein mit der Idee. Dass aber dieser Zustand kein bewusster mehr sein kann, dies ist nach Schopenhauers eigener Definition vom Bewusstsein erwiesen.

Schopenhauer unterscheidet allerdings in der Idee das Subjekt des Erkennens von seinem Objekte oder Korrelat desselben, wodurch er den rein vorstellungsartigen Charakter der Idee glaubhaft zu machen sucht. Allein diese Unterscheidung wird dadurch völlig bedeutungslos und wird zu einem blossen Sophisma, dass er hinterher wieder beide für identisch erklärt. Die Komplikation, in die Schopenhauer hierbei offenbar geraten ist, hat ihren Grund in den erkenntnistheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen seines ganzen Systems. Das metaphysische Grundprinzip der Wille soll, obwohl an sich völlig bewusstseintranscendent, dennoch im Selbstbewusstsein unmittelbar, wenn auch nicht vollständig, so doch in seiner unverhülltesten Form, sich in diesem zu erkennen geben, was, wie wir gesehen haben, auf der Identität des Subjekts des Wollens mit dem Subjekt des Erkennens (Ich) beruht. Darnach wäre also das Bewusstsein des Willens mit diesem selbst identisch, oder was dasselbe bedeutet Sein und Bewusstsein sind Eines und Dasselbe. Wie

nun freilich eine solche Identität möglich sein soll, bei der absolut entgegengesetzten Natur beider Prinzipien, das konnte sich Schopenhauer selbst nicht erklären. Es gesteht daher offen ein: «Die Identität des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher (und zwar notwendig) das Wort «Ich» beide umschliesst und bezeichnet, ist der Weltknoten und daher unerklärlich. Denn nur die Verhältnisse der Objekte sind uns begreiflich, unter diesen aber können zwei nur insofern Eins sein, als sie Teile eines ganzen sind. Hier hingegen, wo vom Subjekt die Rede ist, gelten die Regeln für das Erkennen der Objekte nicht mehr und eine wirkliche Identität des Erkennenden mit dem Erkannten, also des Subjekts mit dem Objekt ist unmittelbar gegeben. Wer aber das Unerklärliche dieser Identität sich recht vergegenwärtigt, wird sie mit mir das Wunder Κὰθ ἐξοχήν nennen.» (Ueber die 4-fache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde S. 143 § 42).

Der Wille ist nun aber der Gleiche im individuellen Bewusstsein wie in der Idee; denn ebenso wie er mit dem empirischen «Ich» zusammenfällt, so ist er auch mit dem «reinen Subjekt des Erkennens» identisch, als welches er sich in der Idee objektiviert hat. So ist denn schliesslich das reine Subjekt des Erkennens als das Organ der intellektuellen Anschauung nichts anderes als eine Erweiterung oder Höherpotenzierung des empirischen Subjekts, worauf allein jene geheimnisvolle Erhebung des individuellen Ich zum reinen Subjekt des Erkennens in der Kontemplation beruht. Der Wille aber, als absolutes Prinzip, ist und bleibt seinem Wesen nach ein bewusster, wie sich Schopenhauer auch drehen und wenden mag; denn es ist nicht einzusehen, wie die Form der Vorstellung seinem eigentlichen Wesen dennoch fremd sein soll, nachdem er ihn selbst mit dem Subjekt der Erkenntnis zusammenfallen lässt. So beruht denn ebenso wie seine Ideenlehre auch seine Willensmetaphysik auf intellektueller Anschauung.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XXXXV.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Das Kausalproblem
bei
Kant und Schopenhauer

Von
Dr. Slavi P. Tschauscheff
aus Silistra (Bulgarien)



BERN
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1906.

Das Kausalproblem bei Kant und Schopenhauer.

Eines der Hauptprobleme, die Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft einer eingehenden Untersuchung unterzogen hat, ist das Kausalproblem, d. h. das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung. Im nachfolgenden werden wir versuchen sowohl die Kantische Theorie der Kausalität, als auch die Kritik und die Umbildung zur Darstellung zu bringen, welche dieselbe durch Schopenhauer erfahren hat und dabei einige wichtige Konsequenzen berücksichtigen, die sich daraus für die Theorie des Sehens ergeben. Zuvor aber wollen wir die Beziehungen Kants zu seinem Vorgänger D. Hume erörtern und die Gesichtspunkte hervorheben, welche für die Gestaltung der Kantischen Theorie der Kausalität massgebend gewesen sind. Dies erscheint um so notwendiger, als Kant selbst den Einfluss Humes so hoch anschlägt, dass er in seinen Prolegomena ausdrücklich erklärt: seine Kritik der reinen Vernunft sei nichts weiter, „als die Ausführung des Hume'schen Problems in seiner möglichst grössten Erweiterung" (Prol. Ausg. Schulz S. 35). Allein man muss diesen Ausspruch Kants cum grano salis verstehen und nicht etwa glauben, dass Kant ganz ausschliesslich unter dem Einfluss Humes gestanden habe. Vielmehr lassen sich an Kants Kritik der reinen Vernunft deutliche Spuren erkennen, die auf einen Einfluss Newtons, dann vor allem Leibnizens und anderer Vorgänger und Zeitgenossen hinweisen [1]. Darauf werden wir später noch zurückkommen. Zunächst haben wir uns mit der Hume'schen Kritik und Theorie der Kausalität zu beschäftigen.

Humes scharfsinnige Kritik richtet sich hauptsächlich gegen die bei früheren Philosophen weit verbreitete Ansicht, dass der

[1] Siehe Liebmanns „Analysis der Wirklichkeit" S. 208—256, 2. Aufl.

Kausalnexus, den wir zwischen zwei Erscheinungen, resp. Objekten annehmen, vollkommen begreiflich und etwas den Dingen immanentes sei. Dem gegenüber weist Hume überzeugend nach, dass dies nicht der Fall ist, und das Kausalgesetz weder ein Axiom noch ein Empeirem, weder, a priori noch a posteriori gewiss ist. Er war der erste unter den Philosophen, welcher mit vollem Bewusstsein die Frage nach der logischen Berechtigung der kausalen Urteile oder, mit Kant zu reden, nach dem Dignitätsgrad des Kausalgesetzes aufwarf. Er legte sich die Frage vor: Worin mag der Grund liegen, dass wir von dem Eintritt einer Erscheinung auf den Eintritt der darauffolgenden Erscheinung schliessen? Sind alle kausalen Urteile, die wir vollziehen, logisch fundiert? Diese Frage verneint H. entschieden. Nach ihm handelt es sich bei den kausalen Urteilen um eine Beziehung, die zu den Tatsachen als etwas völlig neues hinzutritt, und die eben deswegen unmöglich ein Werk unserer Vernunft sein kann, da diese sich bloss analytisch betätigt, d. h. die Begriffe in ihre Bestandteile zergliedert, ohne dadurch unsere Erkenntnis zu bereichern. Ein anderes Charakteristikum unserer Vernunfterkenntnisse ist, dass sie sämtlich auf dem logischen Prinzip der Identität und des Widerspruches beruhen. Auf dieses Prinzip lassen sich aber die kausalen Schlüsse nicht zurückführen, weil die verknüpften Perzeptionen sich sehr wohl ohne Widerspruch trennen lassen und ihr kontradiktorisches Gegenteil immer möglich bleibt. Eben hier entdeckt unser Philosoph den grossen Irrtum der früheren Denker, d. h. der Rationalisten, die da glaubten, dass die Ursache in sich die Wirkung involviere, und diese aus jener begrifflich erschlossen werden könne.

Ebenso kann der Grund der Synthese, die wir bei dem kausalen Schliessen vollziehen, nicht in der Erfahrung[1] liegen; denn die Erfahrung gibt uns bloss eine Aufeinanderfolge gewisser Wahrnehmungen, nicht aber ihre Auseinanderfolge oder, um Kants Ausdruck vorwegzunehmen: wir haben nur ein Folgen, aber kein Erfolgen (Krit. d. r. V. S. 108). Jede Perzeption verbürgt sich selbst, sie weist nicht über sich selbst hinaus. Dass ich an einem Zeitpunkt zwei Erscheinungen auftreten sehe, lässt nicht den Schluss zu, dass sie in der Zukunft stets verbunden auftreten müssen. In der Erfahrung finden wir nur ein post hoc, wofür ein propter hoc zu setzen uns nicht berechtigt. Wenn der Grund der angeblich notwendigen

[1] Erfahrung ist hier gleichbedeutend mit Sinnesempfindung, wie in diesem Falle auch bei Kant, wie wir später sehen werden.

Verbindung in den kausalen Urteilen weder im Denken, noch in der Erfahrung liegt, das Kausalgesetz also weder ein Axiom, noch ein Empeirem ist, so folgt daraus nach Hume eben, dass der Kausalnexus keine „notwendige Verbindung", sondern vielmehr eine subjektive Nötigung darstellt, die, wie er meint, vermöge der Einbildungskraft und der Assoziationsregeln in uns zu stande kommt. Weil wir öfter eine Erscheinung B auf die Erscheinung A folgen sehen, so glauben wir unter dem Druck des psychischen Zwanges der Gewohnheit, dass sie auch fürderhin notwendig aufeinanderfolgen müssen. Mithin folgert Hume, haben alle kausalen Urteile, die wir tagtäglich über die Gegenstände fällen, keine notwendige, sondern nur eine subjektive Geltung. Es gibt nach Hume eine rein empirische Wissenschaft, die sich mit der Aufzählung der Tatsachen befasst und eine mathematische Wissenschaft, deren Erkenntnisse sich auf das logische Prinzip der Identität und des Widerspruches bezw. auf eine Analysis der „Ideen" in ihre Bestandteile gründet. Alle übrigen Wissenschaften, die das Kausalgesetz zu ihrer Voraussetzung haben, stehen auf unsicherem Boden.[1]

Alle diese kritischen Betrachtungen Humes, die wir mit ein paar Strichen gekennzeichnet haben, wirkten mächtig und bestimmend auf Kant ein; im wesentlichen stimmte er ihnen bei; allein er war weit davon entfernt, „ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben" (Prol. Einleit. S. 34). Ausser durch Hume wurde Kant auch durch Newton beeinflusst, und seine auf solider Basis gegründete Naturwissenschaft war gleichsam die negative Instanz, um einen Ausdruck K. Fischers hier zu gebrauchen, an welcher der Skeptizismus scheitern musste.[2] So durch die kritischen Erörterungen Humes angeregt und von der Naturphilosophie Newtons belehrt, gewann Kant eine neue Grundlage, von der er eine neue Lösung des Kausalproblems versuchte. Seine Methode war die Newtons.

[1] Siehe Humes „Traktrt. über die menschl. Natur" II. Teil S. 99 ff. herausg. v. Lipps.

[2] Was die Streitfrage anbetrifft, ob Hume ein Skeptiker war, schliessen wir uns hier der Ansicht Steins an, der nachgewiesen hat, dass H. den Skeptizismus als Methode nur einen heuristischen Wert zuerkannte, während er aufs schärfste sich gegen den Skeptizismus als Prinzip wendet. (Siehe Stein „Der soziale Optimismus" S. 131 ff.) Wenn wir weiter von Skeptizismus H's sprechen, so fassen wir denselben in der erstern Bedeutung. Ueber den erkenntnistheoretischen Wert des Zweifels siehe Rickert H. „Der Gegenstand der Erkenntnis" S. 8, ff, 2. Aufl.

Er wollte der Newton der Vernunft werden, wie sich Liebmann treffend ausdrückt.[1] Kant hält in Uebereinstimmung mit Hume eine Deduktion der objektiven Geltung der Kausalität von der Erfahrung[2] her für unmöglich; denn, wie er sich ausdrückt: „Die Erfahrung sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, dass es notwendiger Weise so und nicht anders sein müsse“ (Krit. d. r. V. Einl. S. 35, herausg. v. K. Kehrbach). Ferner ist Kant mit Hume darüber einig, dass der Grund der kausalen Verknüpfung in dem erkennenden Subjekt zu suchen ist, aber er weicht von ihm entschieden ab, indem er nicht wie jener den Kausalnexus der Willkür und dem Spiel unserer Vorstellungen preisgibt, sondern in demselben vielmehr eine Funktion unseres spontanen Denkens erblickt. Oder mit anderen Worten: Kant versucht statt einer psychologischen Lösung des Kausalproblems eine logische.[3] Er ist also im Gegensatz zu Hume, ein Apriorist, d. h. er nimmt an, dass es gewisse Prinzipien gibt, die unabhängig von der Erfahrung sind und diese vielmehr erst möglich machen. Er steht in dieser Hinsicht auf demselben Standpunkte wie Leibniz. Er erkennt auch die Wahrheit des von den Sensualisten aufgestellten und durch Leibniz ergänzten Satzes an „*Nihil est in intellectu quod non ante fuerit insensu, nisi intellectus ipse*“. Allein der kantische Apriorismus unterscheidet sich von dem Leibniz'schen Apriorismus dadurch, dass alle apriorischen Erkenntnisformen, „die in unserem Gemüt breit liegen“, einen nur immanenten Gebrauch haben, d. h. nur innerhalb der Sphäre unseres Bewusstseins anwendbar sind, nicht aber eine transzendente, jenseits der Erfahrung liegende Bedeutung besitzen, wie bei Leibniz.[4] Der kantische Apriorismus ist, wie wir es nennen ein immanenter, der Apriorismus Leibnizens dagegen ein transzendenter. D. Hume hatte, wie wir sahen, durch seine zersetzende Kritik die Grundlage der theoretischen Naturwissenschaft erschüttert und ihr die Existenzberechtigung als Wissenschaft völlig abgesprochen. Dem gegenüber übernimmt es Kant, sie gemäss dem jetzt gewonnenen Standpunkte von neuem zu begründen.

[1] Siehe Liebmann, „Analysis der Wirklichkeit“ S. 238. Vergl. hierzu Cohen, „Theorie d. Erfahr.“ S. 55, 67.

[2] Erfahrg.-Sinnesempfind. Vergl. Vaihinger, „Comment. z. Kr. d. r. V. I. Bd. S. 176 Eucken, „Grdbg. d. Gegenw.“ S. 59. 62.

[3] Vergl. E. Kœnig: „Entwickl. Kausalbl.“ I. Bd. S. 207. Stein, L. „Der soziale Optimismus“ S. 147 u. S. 150.

[4] Siehe A. Lange „Geschichte d Materialismus“, Bd. II. S. 34.

„Ihre objektive Notwendigkeit zu retten", wie sich Vaihinger richtig ausdrückt, „das war eine der Grundtriebfedern der kantischen Philosophie".[1] Treten wir nun der kandischen Lösung des Problems näher. Schon Hume erkannte, wie wir oben hervorhoben, in den kausalen Urteilen eine Synthese, die er seinen Prinzipien gemäss psychologisch aus der Ideenassoziation ableiten wollte. Kant pflichtet ihm insofern bei, als er wie jener in den kausalen Schlüssen eine Synthesis erkannt, die als eine völlig neue Beziehung zu dem Subjekts- und Prädikatsbegriff hinzutritt; allein, was den Ursprung dieser Synthese anbelangt, so perhorresziert er die Hume'sche Lösung und sucht sie Leibniz folgend, im transzendentalen, apriorischen Denken.[2] Kant adoptiert die Unterscheidung, die Leibniz in seiner „Monadologie" zwischen vérités éternelles und vérités de fait macht. Entgegen der Ansicht Humes, der nur den ersteren die logische Notwendigkeit vindizierte, unternimmt es Kant die objektive Gültigkeit der letzteren zu begründen. Bei ihm tritt diese Unterscheidung auf, als eine Unterscheidung von „synthetischen und analytischen Urteilen". Es gibt wie Kant sagt, synthetische Urteile a priori.[3] Er fragt sich jetzt: Wie sind sie möglich? Welches sind die Regeln und die Bedingungen, die diese synthetischen Urteile ermöglichen? Sie können nach Kant einzig und allein auf regressivem Wege, a conditionato, ad conditionem eruiert werden. Auf diese Weise findet er die reinen Verstandesgrundsätze, die den Stammbesitz unseres Verstandes ausmachen und denen gewisse Stamm- oder Verstandesbegriffe oder Kategorien zu Grunde liegen.

Zur vollständigen Feststellung derselben benutzt Kant die Urteilstafel der traditionellen Schullogik, wobei sich für jede Urteilart eine Kategorie ergibt. Hieraus entsteht für ihn die schwierige Frage: wie ist es möglich, dass die Verstandesbegriffe trotz ihres subjektiven Ursprunges eine objektive Geltung haben können? Diese Frage bezeichnet Kant als quaestio juris, mit ihrer Beantwortung beschäftigt sich die transzendentale Deduktion. Diese hat nach ihm die Aufgabe,

---

[1] Siehe Vaihinger „Commentar" z. K. d. r. V. I. Bd. S. 360.

[2] Vergl. E. König „Entwickl. d. Kausalprobl." I. Bd. S. 15.

[3] Fast alle Kantforscher sind der Meinung, dass der Hume'sche Gegensatz zwischen logischen und psychologischen Wahrheiten, zwischen Denkzwang und Anschauungszwang, viel klarer und präziser ist, als die kantische Unterscheidung. Näheres darüber siehe L. Stein, „Der soziale Optimismus" S. 144.



die Rechtmässigkeit des Kategoriengebrauches nachzuweisen, im Gegensatz zu der empir. Deduktion, die nur die Beantwortung der quaestio facti bezweckt. Kant sagt in Krit. d. r. V. S. 107/8 „Ohne Funktionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden. Ich nehme z. B. den Begriff der Ursache, welche eine besondere Art der Synthesis bedeutet, da auf etwas A was ganz verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird. Es ist a priori nicht klar, warum Erscheinungen etwas dergleichen enthalten sollen, (denn Erfahrungen kann man nicht zum Beweise anführen, weil die objektive Gültigkeit dieses Begriffs a priori muss dargetan werden können) und es ist daher a priori zweifelhaft, ob ein solcher Begriff nicht etwa gar leer sei und überall unter den Erscheinungen keinen Gegenstand antreffe. Denn dass Gegenstände der sinnlichen Anschauung den im Gemüt a priori liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäss sein müssen, ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstände vor uns sein würden, dass sie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einheit des Denkens bedarf, gemäss sein müssen, davon ist die Schlussfolge nicht so leicht einzusehen. Denn es können wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäss fände, und alles so in Verwirrung läge, dass z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so dass dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Erscheinungen würden nichtsdestoweniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Funktion des Denkens auf keine Weise.“

In der Vorrede zur zweiten Auflage der Krit. d. r. V. entwickelt Kant in ein paar prägnanten Sätzen das Programm, welches seinem Hauptwerk zu Grunde liegt. Die Neuheit und Originalität seines Standpunktes vergleicht er hier nicht unzutreffend mit dem des Kopernikus, welches das bis dahin in der Astronomie geltende geozentrische System durch das heliozentrische ersetzte. Kant sagt wörtlich: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit

besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll." (S. 17). Diese Betrachtung Kants, die er in betreff der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft anstellt, gilt auch mutatis mutandis für die Naturwissenschaft, deren Existenzberechtigung Kant nachweisen will. Der oben zitierte Passus Kants enthält implizite die Lösung der vorhin von ihm aufgeworfenen Frage nach der Rechtmässigkeit des Kategoriengebrauchs. Wenn einmal nach Kant die Kategorien apriorischen Ursprungs sind, zugleich aber für die Erfahrung resp. für die Gegenstände gelten sollen, so bleibt nichts anders übrig, als zu erklären, dass die Kategorien eben die Bedingungen und Gründe für die Möglichkeit der Erfahrung abgeben. Dieses ist, wie Kant sagt, „das Prinzipium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muss". (Kr. d. r. V. S. 110.) Im darauffolgenden Abschnitt, wo Kant in extenso von der Entstehung der Erfahrung bezw. dem Anteil des Denkens an diesem Prozess handelt, will er den Nachweis für die Richtigkeit seiner Behauptung liefern. Wenden wir uns dieser Untersuchung zu und verfolgen wir, wie er im einzelnen seiner Aufgabe gerecht wird.

Mit der Affektion unserer Sinne durch die Dinge an sich werden viele Empfindungen in unserem Bewusstsein ausgelöst, die vermöge der „vor aller Erfahrung im Gemüte liegenden" Anschauungsformen räumlich und zeitlich geordnet werden, wodurch dann die Erscheinungen entstehen. Diese allein bilden eine Vielheit mannigfaltiger Perzeptionen, die an sich zueinander in keiner Beziehung stehen. Erfahrungserkenntnis wird daraus erst dann entspringen, wenn die isolierten Empfindungen in einen Zusammenhang gebracht werden oder um Kants eigene Worte zu gebrauchen: „wenn an diesen Eindrücken eine Synthesis vorgenommen wird". Diese Synthesis setzt ein spotanes Vermögen voraus, welches Kant Einbildungskraft nennt und von dem Vermögen der Rezeptivität streng unterschieden wissen will. Die Einbildungskraft bewirkt, dass wir beim Eintritt einer neuen Empfindung die vorausgegangenen in unserem Bewusstsein reproduzieren, d. h. also die Mannigfaltigkeit der Empfindungen in Verbindung setzen, woraus dann das Weltbild hervorgeht. Kant sagt in Bezug darauf: „Nun ist offenbar, dass wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum andern

denken, oder auch nur eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich notwendig eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen nach der andern in Gedanken fassen müsse. Würde ich aber die vorhergehenden (die ersten Teile der Linie, die vorhergehenden Teile der Zeit oder die nacheinander vorgestellten Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduzieren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja gar nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können" (Kr. d. r. V. S. 117). „Die Synthesis der Apprehension ist also," um uns Kants eigener Worte zu bedienen, „mit der Synthesis der Reproduktion unzertrennlich verbunden". Allein die Funktion der Einbildungskraft sichert die Erfahrungserkenntnis noch lange nicht; wir würden mit ihr die ins Bewusstsein eintretende Vorstellung stets als neue auffassen, ohne dieselbe mit der gleichen, früher einmal vorhandenen und latent gewordenen Vorstellung als identisch zu erkennen. Die Einbildungskraft also erweist sich, trotzdem sie ein spotanes Vermögen repräsentiert, als unzulänglich eine Erfahrungserkenntnis zu gewährleisten. „Sie gibt uns zwar Erscheinungen," wie Kant sagt, „aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung" (Krit. S. 133). Damit also Erfahrungserkenntnis zustande kommt, muss eine andere Fähigkeit postuliert werden, die eben das verrichtet, was die Einbildungskraft nicht zu leisten vermag. Dieser hinzutretende Faktor ist nach Kant die Rekognition — die Synthesis der Rekognition im Begriff.

Sie wird sich nur dann völlig betätigen können, wenn im Flusse der Erscheinungen ein umwandelbares transzendentales, mit sich identisch bleibendes Bewusstsein, im Gegensatz zu dem empirischen, dem Wechsel der Vorstellungen unterworfenen Bewusstsein, angenommen wird. Dieses ursprüngliche transzendentale Bewusstsein bezeichnet Kant als transzendentale Apperzeption, als das Radikalvermögen aller unserer Erkenntnis.[1] Kant sagt selbst hierzu: „Dass sie (die transzendentale Apperzeption) diesen Namen verdiene, erhellt schon daraus, dass selbst die reinste objektive Einheit, nämlich die der Begriffe a priori (Raum und Zeit) nur durch Beziehung der

[1] Nach Hume ist transzend. Apperzeption ein Bündel von Vorstellungen. Kant, auch Schopenhauer, wie wir sehen werden, machen Front gegen diese Anschauung Humes.

Anschauungen auf sie möglich sind. Die nummerische Einheit dieser Apperzeption liegt also a priori allen Begriffen ebensowohl zu Grunde, als die Mannigfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anschauungen der Sinnlichkeit" (Kr. d. r. V. S. 121). Die transzendentale Apperzeption ist nicht bloss die intellektuelle Bedingung für das Zustandekommen der Rekognition, sondern sie ist zugleich der Grund für die Möglichkeit der Objekte resp. für die Einheit der Natur.[1] Sie bildet das Korrelat aller unserer anschaulichen und begrifflichen Erkenntnis. Die zuletzt von uns behandelte Funktion, die wichtigste von allen in der Genesis der Erfahrungsobjekte, ist anderseits eine Betätigungsform unseres Denkens; sie ist eine Denkfunktion, ein Verstandesakt. Sie bildet gleichsam den intellektuellen Faktor unserer Erkenntnis überhaupt. Die Perzeptionen, die uns die Sinnlichkeit zuführt, werden durch das intellektuelle Vermögen in Erfahrungserkenntnisse[2] verarbeitet. Mit dieser Betrachtung sind wir unserem Ziele einwenig näher gerückt. Es ist eben hier der Ort, die Frage aufzuwerfen: Welches sind die Regeln, durch deren Anwendung das Denken die vereinzelten Wahrnehmungen in Erfahrungsgegenstände umwandelt? Die Frage ist nach dem Gesagten leicht zu beantworten. Die Regeln sind eben die Verstandesgrundsätze, in denen wir am Anfang unserer Betrachtung die synthetischen Prinzipien erkannten, die unseren synthetischen Urteilen zu Grunde liegen und sie ermöglichen. Kant sagt hierüber wörtlich: „Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Nun behaupte ich, die eben angeführten Kategorien sind nichts anderes, als die Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingung der Anschauung zu eben derselben enthalten. Also sind jene auch Grundbegriffe, Objekte überhaupt zu den Erfahrungen zu denken und haben also a priori objektive Gültigkeit; welches dasjenige war was wir eigentlich wissen wollten" (Kr. d. r. V., S. 124).

In den Prolegomenen (§ 18) unterscheidet Kant Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile. Die ersten sind solche, die bloss subjektive Geltung haben; die letzteren dagegen besitzen objektive Gültigkeit. Jene drücken bloss eine „logische Verknüpfung der Wahrnehmungen

[1] Die Natur bedeutet hier die gesetzmässig geordnete Sinnenwelt. Siehe K. Fischer S. 409.

[2] Ueber die zweifache Bedeutung des Begriffes d. Erfahrung bei Kant siehe Vaihinger, Komm I. Bd. S. 176 ff.

in einem denkenden Subjekt" aus und bedürfen keines reinen Verstandesbegriffes; diese erfordern jederzeit über die Vorstellung der sinnlichen Anschauung noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, dass das Erfahrungsurteil objektiv gültig ist". Alle Urteile, die wir über die Gegenstände fällen, sind nach Kant zuerst Wahrnehmungsurteile. Erst durch ihre Subsumtion unter einen Verstandesbegriff werden sie Erfahrungsurteile, d. h. sie erhalten den Charakter der Notwendigkeit und der Allgemeingültigkeit. Dadurch werden sie zugleich auf Objekte bezogen und bekommen mithin auch eine gegenständliche Bedeutung. „Es sind", wie Kant sagt, „objektive Gültigkeit und notwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) Wechselbegriffe" (Prol. § 19). Diese Unterscheidung erläutert Kant an einem Beispiel, welches wir, weil es unser Problem unmittelbar berührt, wörtlich anführen. In einer Anmerkung der Prolegomena heisst es: „Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urteil ist ein blosses Wahrnehmungsurteil und enthält keine Notwendigkeit, ich mag dieses so oft und Andere auch noch so oft wahrgenommen haben. Die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: Die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme notwendig verknüpft und das synthetische Urteil wird notwendig allgemein gültig, folglich objektiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt" (Prol. 20, Anm.).

Aus alle dem geht hervor, dass unser Denken, bezw. unser Verstand sich nach zwei Seiten hin betätigt: einmal reflektierend, indem er die Bedingung für das Zustandekommen sämtlicher Erfahrungsurteile bildet, das andere Mal objektivierend, indem er selbst die Erfahrungsobjekte erzeugt.[1] Die Rechtsfrage, wie die Kategorien trotz ihres subjektiven Ursprunges eine objektive Gültigkeit haben können, ist nunmehr durch die transzendentale Deduktion beantwortet. Wir subsumieren alle Wahrnehmungen unter die Verstandesbegriffe, weil nur dadurch erst Erfahrungserkenntnis zustande kommt. Damit ist auch die Frage nach der Möglichkeit und Erkennbarkeit der Natur im Sinne Kants gelöst. Unter Natur versteht Kant „das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist" (Prol. § 14). Diese allgemeinen Gesetze sind nichts anderes, als

[1] Vergl. E. König, „Entwickl. d. Kaus. Pr.", I. Bd., S. 262.

eben die synthetischen Regeln, die Ordnung und Zusammenhang in das Chaos der durch die Sinnlichkeit gegebenen Erscheinungen bringen. Kant äussert sich darüber folgendermassen: „Wie ist Natur in formaler Bedeutung, als der Inbegriff der Regeln, unter denen alle Erfahrungen stehen müssen, wenn sie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden sollen, möglich? Die Antwort kann nicht anders ausfallen als: sie ist nur möglich vermittelst der Beschaffenheit unseres Verstandes, nach welcher alle jene Vorstellungen der Sinnlichkeit auf ein Bewusstsein notwendig bezogen werden, und wodurch allererst die eigentümliche Art unseres Denkens, nämlich durch Regeln, und vermittelst dieser die Erfahrung, welche von der Einsicht der Objekte an sich selbst ganz zu unterscheiden ist" (Prol. § 36). Damit haben wir die Grundzüge der transzendentalen Logik gegeben, deren Aufgabe war, die Regeln, resp. Begriffe unseres Verstandes, welche den Urteilen zu Grunde liegen, zu eruieren und ihre objektive Gültigkeit nachzuweisen. Nun sind die Kategorien nicht mehr subjektive Regeln unseres Verstandes, sondern Gesetze, die eine objektive Erkenntnis begründen. Vor allen übrigen Kategorien nimmt die der Kausalität bei Kant eine hervorragende Stellung ein; auf sie hat er den meisten Nachdruck gelegt, und das mit Recht; denn es war, wie wir sahen, gerade der Kausalgedanke, an dem D. Hume seine zersetzende Kritik ausübte, woraus sich dann für ihn die Unmöglichkeit einer logischen Begründung der Naturwissenschaften ergab. Kant unternimmt nun nichts geringeres, als diesen obersten Grundsatz der Naturwissenschaft neu zu begründen bezw. seine logische Berechtigung nachzuweisen. Abgesehen aber von dem allgemeinen Beweis, den Kant in seiner transzendentalen Deduktion für die Gesamtheit der Kategorien vorbringt, liefert er in dem Kapitel über die „Analogien der Erfahrung", besondere Beweise für einzelne wichtige Kategorien.

In der zweiten Analogie der Erfahrung behandelt Kant am eingehendsten unser Problem, nämlich die Kategorie der Relation. Fassen wir seine Beweisführung dort näher ins Auge. Kant geht hier von der Tatsache aus, dass die Apprehension des Mannigfaltigen successiv sei. Diese Zeitfolge der Succession ist ursprünglich ganz unbestimmt und subjektiv. Es fragt sich nun, wie wir zu einer objektiven Zeitfolge der Erscheinungen kommen. Diese Frage bildet den springenden Punkt der ganzen Kantschen Argumentation, und von ihrer Beantwortung hängt letzten Endes die Möglichkeit einer

kausalen Erkenntnis ab. Kant bedient sich bei seinen Erörterungen des folgenden berühmt gewordenen Beispieles: Die Apprehension der Teile eines vor mir stehenden Hauses ist stets successiv, zugleich aber beliebig; ich kann z. B. von dem Giebel des Hauses anfangen und bei dem Boden desselben endigen oder dieselbe Reihe rückwärts durchlaufen, oder von rechts nach links oder umgekehrt apprehendieren. Die Succession bleibt also hier stets willkürlich umkehrbar. Anders verhält es sich bei der Betrachtung der Bewegung eines Schiffes, welches den Strom hinabfährt. In diesem Falle haben wir es nicht mehr mit einer subjektiven Folge der Apprehension zu tun, denn die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen ist nicht beliebig, sondern an eine bestimmte Ordnung gebunden: ich muss stets das Schiff erst an einem Punkte A, dann bei B u. s. w. wahrnehmen. Die Vorstellungsreihe ist also hier im Gegensatz zu dem erstenBeispiel eine festbestimmte und nicht beliebig umkehrbare; mithin haben wir eine objektive Begebenheit vor uns. Sowohl im ersten, als auch im zweiten Falle handelt es sich um Erscheinungen. Vorstellungsreihen, die innerhalb unserer immanenten Sphäre des Bewusstseins sich abspiegeln. Die oben aufgeworfene Frage würde jetzt dahin lauten: Korrespondiert der Folge der Vorstellungen im Subjekt eine gleiche Folge der Erscheinungen im Objekt? Ist die Zeitfolge der Teile des Hauses und der Orte in der Bewegung des Schiffes an sich die gleiche, wie in der ursprünglichen Apprehension?[1] Gibt es nicht ein Kriterium zwischen der subjektiven und der objektiven Zeitfolge, zwischen der Koexistenz und der Succession? Man könnte darauf vielleicht antworten: Ja, allerdings, wir haben ein solches Kennzeichen und dieses ist eben durch die Zeitordnung selbst gegeben. Eine solche Antwort wäre aber für Kant widersinnig, denn dadurch bekennt man sich zu der Voraussetzung mancher dogmatischer Philosophen, dass nämlich die Zeit eine den Dingen an sich inhärente Eigenschaft sei, woraus dann folgt, dass sie ausser uns existiert, was Kant für einen Zirkel hält.[2] Das wirckliche Kriterium besteht vielmehr nach Kant einzig und allein in einer Regel, die vor aller Erfahrung die Zeitfolge im Objekt so bestimmt, dass sie unter gleichen Bedingungen jederzeit, also notwendigerweise

---

[1] Siehe Kants Kr. d. r. V., S. 182. Vergl. hierzu Laas, „Analog. d. Erfahr". §§ 21 u. 37.

[2] Siehe K. Fischer. „Gesch. d. neuern Philos". Bd. IV., S. 436, Jub. Ausgb.

stattfindet.[1] Diese Regel ist eben keine andere als die der Kasualität. Indem das Kasualitätsprinzip die Zeitfolge notwendig bestimmt, konstituiert eo ipso den transzendentalen Gegenstsand.[2] Hören wir Kants eigene Worte darüber, er sagt: „Man siehet bald, dass, weil Uebereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekt Wahrheit ist, hier nur nach den formalen Bedingungen der empirischen Wahrheit gefragt werden kann, und Erscheinungen im Gegenverhältnis mit den Vorstellungen der Apprehension, nur dadurch als das davon unterschiedene Objekt derselbe könne vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von jeder andern Apprehension unterscheidet, und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen notwendig macht. Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser notwendigen Regel enthält, ist das Objekt" (Krit. d. r. V., S. 183).[3] Ziehen wir die Summe unserer bisherigen Darlegungen. Durch die apriorische Regel der Kausalität wird das Zeitverhältnis der Erscheinungen bestimmt oder mit Kant zu reden, die subjektive Folge der Apprehension wird in eine objektive Folge der Erscheinungen umgewandelt. Daher ist die Ordnung zweier Wahrnehmungen, A und B, die im Subjekte aufeinanderfolgen, eine objektiv-notwendige, wenn A jederzeit vorausgeht und B darauf folgt, d. h. wenn A als Ursache, B als Wirkung aufgefasst wird. Belegen wir das mit einem Zitat aus Kants Hauptwerk. Er sagt da: „Wenn wir also erfahren, dass irgend etwas geschieht, so setzen wir dabei jederzeit voraus, dass irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt. Denn ohne dieses würde ich nicht von dem Objekt sagen, dass es folge, weil die blosse Folge in meiner Apprehension, wenn sie nicht durch eine Regel in Beziehung auf ein Vorhergehendes

[1] Siehe hierzu die Ausführ. A. Riehl im „Philos. Kritizismus", II. Bd. I. T. S. 250 ff; Bütschli, O. „Kants Lehre von der Kausalität" in „Annalen der Naturphilosophie". IV. 3, S. 358 ff.

[2] Transzendental heisst hier, alles was als konstituierendes Moment der Erfahrung (im allgem. Sinne) erkannt worden ist. Siehe König „Entwick. d. C. Prop". I. Bd., S. 293. Treffend bezeichnet es Liebmann als metakosmisch. Siehe seine „Analys. d. Wirklichk." S. 238, ferner Vaihinger, „Comm." II. Bd., S. 7.

[3] Der transzendentale Gegenstand bei Kant ist nicht dasselbe wie das „Ding an sich", sondern es ist eine Schöpfung unseres spontanen Verstandesvermögens, unseres Denkens. Identifiziert man dieses transzendentale Erfahrungsobjekt mit dem Dinge an sich, so gerät man dadurch in Widersprüche und Antinomien, wie das Kant in seiner Dialektik nachgewiesen hat.



bestimmt ist, keine Folge im Objekt berechtiget. Also geschieht es immer in Rücksicht auf eine Regel, nach welcher die Erscheinungen in ihrer Folge, d. i. so wie sie geschehen, durch den vorigen Zustand bestimmt sind, dass ich meine subjektive Synthesis (der Apprehension) objektiv mache, und, nur lediglich unter dieser Voraussetzung allein ist selbst die Erfahrung von etwas, was geschieht, möglich" (Krit. d. r. V. S. 185). Daraus folgt für Kant, dass die Beziehung, in die wir eine Wahrnehmung zu einer andern vorhergehenden setzen, nicht willkürlich umkehrbar ist; ich kann nicht einmal die Wahrnehmungsreihe A-B, das andere Mal B-A folgen sehen, sondern ich muss stets zuerst A, darauf B auftreten sehen; diese beiden Wahrnehmungen stehen mit andern Worten in einem notwendigen Kausalnexus. Da nach Kant die Notwendigkeit oder wie er sagt: das „Nicht-anders-sein-können" eines Prinzips ein Zeichen seiner Apprioritát ist, so folgt daraus, dass die Regel der Kausalität eine appriorische ist, oder, wie Riehl sich treffend hierzu ausdrückt, „gerade der Beweis der Notwendigkeit einer Denkfunktion zur Verwandlung empfundener Eindrücke oder Wahrnehmungen" in beurteilte Objekte ist die transzendentale Rechtfertigung ihrer Apprioritát.[1]

Die oben vorgeführte Beweisführung Kants für die Apprioritát der Kausalität ist, wie man sofort einsieht, gegen Humes Lösung des Kausalproblems gerichtet. Dieser versuchte, wie wir sahen, die Kausalität aus der Erfahrung abzuleiten, indem er erklärte, sie sei unserer Gewöhnung entsprungen, die sich durch vielfache Wiederholungen derselben Perzeptionen ausgebildet habe. Er hält das propter hoc für das psychologische Resultat eines oft wiederholten post hoc. Diese Deduktion des propter hoc aus dem post hoc ist nach Kant eine Unmöglichkeit; denn zwei Perzeptionen, die aufeinander folgen, werden nur dann eine objektive Zeitfolge abgeben, wenn sie der Regel der Kausalität unterworfen sind. Also gerade das umgekehrte ist nach Kant richtig: nämlich, dass das propter hoc das post hoc bestimmt. Nicht die oft wiederholte Succession ist die Bedingung der Kausalität, sondern die Kausalität stellt sich dar, als die Bedingung der objektiven Succession. Hume führt die Kausalität auf die Succession zurück und glaubt damit das ganze Problem gelöst zu haben. Ueber die Schwierigkeit, die nach Kant darin liegt, die objektive Zeitfolge im Gegensatz zu der subjektiven

---

[1] Siehe Riehl, „D. philos. Kritizismus", II. Bd. I. Th., S. 252.

fest abzugrenzen und zu fixieren, setzt sich D. Hume hinweg, weil er sie gar nicht sieht. Der Punkt, auf den Kant gerade so grosses Gewicht legt, ist von Hume gar nicht untersucht worden. Eben darum macht er sich eines Zirkels schuldig, indem er voreilig die Erfahrung resp. die objektive Zeitfolge von vornherein als gegeben betrachtet, woraus er dann die Kausalität ableitet. Kants Beweisführung läuft, wie man sieht, darauf hinaus, die Hume'sche Lösung des Kausalproblems resp. eine etwaige empirische Deduktion des Kausalproblems schlechthin ad absurdum zu führen. Kant ist, was nach dem obigen einleuchtet, wie Hume ein Vertreter der Successionstheorie. Nach ihm ist in der kausalen Relation die Ursache stets früher, als die Wirkung; jene ist das zeitliche Prius, diese das zeitliche Posterius, oder um die termini technici des Aristoteles und der Scholastiker zu gebrauchen, das eine ist eine apriorische, das andere eine aposteriorische Erkenntnis.[1] Daraus folgt, dass eine Koexistenz der Ursache und Wirkung nicht möglich ist: denn, wie Kant sagt, „die Ursache kann ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblicke verrichten“ (Krit. d. r. V., S. 191). Gesetzt dieser Fall träte ein, so würde der ganze Weltlauf sich in einem Moment zusammenziehen.[2] Wenn man andrerseits der Successionstheorie recht gibt, so erhebt sich eine neue Schwierigkeit. Die tagtägliche Erfahrung lehrt uns, dass es viele Fälle gibt, wo Ursache und Wirkung gleichzeitig sind, z. B. um hier Kants eignes Paradigma anzuführen, der geheizte Ofen und die Wärme in einem Zimmer. „Ich sehe mich nach der Ursache um und finde einen geheizten Ofen. Nun ist dieser, als Ursache mit seiner Wirkung der Stubenwärme, zugleich; also ist hier keine Reihenfolge, der Zeit nach, zwischen Ursache und Wirkung, sondern sie sind zugleich, und das Gesetz gilt doch“ (Kr. d. r. V., S. 190). Wie lässt sich diese Schwierigkeit eliminieren? Um ihr zu begegnen macht Kant eine strenge Unterscheidung von Zeitablauf und Zeitordnung. Im oben angeführten Beispiel Kants sind der geheizte Ofen und die Wärme hinsichtlich ihres Zeitablaufes gleichzeitig, dagegen hinsichtlich ihrer Zeitordnung ist der geheizte Ofen vor der Stubenwärme. „Die Zeit“, wie Kant sagt: „zwischen der Kausalität der Ursache und deren unmittelbaren Wirkung kann verschwindend (sie also zugleich) sein, aber das Verhältnis der einen zur andern bleibt doch immer der Zeit nach

[1] Siehe K. Fischer, IV. Bd., S. 191. Vaihinger, Comm. I. Bd. S. 191.
[2] Siehe E. König, „Ent. d. C. P.“ I. Bd. S. 316.

bestimmbar" (Kr. d. r. V., S. 191). Zur Veranschaulichung dieser seiner Unterscheidung führt Kant ausserdem noch ein anderes Beispiel an: die Kugel und die durch sie bewirkte Vertiefung auf einem Kissen. Die Ursache und die Wirkung sind im vorliegenden Falle zugleich: reflektiert man jedoch auf ihre dynamische Verknüpfung, so ist die Ursache früher als die Wirkung, in unserem Beispiel die Kugel früher als die Vertiefung; das kausale Verhältnis ist also hier ein bestimmtes und nicht umkehrbares. Wenn man den Fall umgekehrt denkt, d. h. wenn ich zuerst eine Vertiefung auf dem Kissen sehe, so folgt daraus nicht, dass sie von einer bleiernen Kugel herrührt.

Ein anderes Moment des Kantschen Kausalbegriffes, das von grosser Wichtigkeit ist und wodurch er sich von seinem Vorgänger Hume unterscheidet, ist das Moment des Wirkens, der Begriff der Kraft. Kant sagt: „Die Kausalität führt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft und dadurch auf den Begriff der Substanz (Kr. S. 191). Aus unsern bisherigen Ausführungen geht klar hervor, dass Kant nicht bloss annahm, die Wirkung folge stets auf die Ursache, sondern auch jene erfolge aus dieser oder was dasselbe besagt, Kant legt der Ursache eine innewohnende Kraft bei, die die Wirkung hervorbringt.[1]

Das Resultat, zu welchem Kant in seiner Untersuchung kommt, ist also folgendes: die apriorische Regel, die unsere Wahrnehmungen in der Weise reguliert, dass sie jederzeit notwendig in einer bestimmten Ordnung auftreten, ist die der Kausalität. Da alle Erscheinungen ihr unterworfen sind, so ist sie zugleich ein Gesetz oder, um mit Kant zu reden: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung". (K. d. r.V., zweite Auflage.) Eine Veränderung tritt niemals vereinzelt auf. sondern bildet stets ein Glied in der Kette eines bestimmten Kausalnexus. Kannt nennt die Gesamtheit aller gesetzmässig geordneten

[1] Wartenberg, Dr. M. „Kants Theorie der Kausalität". Auf die schwierige Frage, ob Kant den Begriff des Wirkens in den Kausalbegriff aufgenommen hat, können wir hier nicht eingehen. Siehe darüber König, „Ent. d. C. P." I. Bd. S. 318—320. Wir schliessen uns der Ansicht an, dass Kant einen Kraftbegriff in der kausalen Relation angenommen hat und demnach er als Begründer des Dynamismus gilt. Seine diesbezüglichen Schriften, in welchen er seine Ansichten darlegt, sind: „Monadologia physica" und später in seiner „metaphys. Anfangsgr. der Naturwissenschaft". Siehe Liebmann „Gedanken und Tatsachen", II. Bd, 2. Heft, S. 129.

Erscheinungen Natur[1] und die Möglichkeit unserer Erkenntnis des Universums ist dadurch gegeben, dass wir die Gesetze desselben bestimmen. Liebmann bemerkt hierzu sehr richtig: „Die strenge Gesetzmässigkeit des Weltlaufs im Ganzen, wie im Einzelnen fällt eben zusammen mit der Begreiflichkeit des Weltlaufes; wo sie aufhörte, da stünde der Verstand still.[2] Daraus geht hervor, dass die Gesetzmässigkeit, die wir im Naturgeschehen beobachten, ihren Grund allein in unserem Verstande hat, indem die Bedingungen möglicher Erfahrung liegen. Bei jedem Versuche sie empirisch aus den Objekten abzuleiten würden die beiden Merkmale der Gesetzmässigkeit, nämlich Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit fehlen. Kant sagt in Bezug darauf: „Eine solche und zwar notwendige Uebereinstimmung der Prinzipien möglicher Erfahrung mit den Gesetzen der Möglichkeit der Natur kann nur aus zweierlei Ursachen stattfinden: entweder diese Gesetze werden von der Natur vermittelst der Erfahrung entlehnt, oder umgekehrt, die Natur wird von den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt abgeleitet und ist mit der blossen allgemeinen Gesetzmässigkeit der letztern völlig einerlei. Das erstere widerspricht sich selbst, denn die allgemeinen Naturgesetze können und müssen a priori (d. i. unabhängig von aller Erfahrung) erkannt und allem empirischen Gebrauche des Verstandes zu Grunde gelegt werden, also bleibt nur das zweite übrig".[3] (Proleg. S. 101.) Nach allen diesen Erörterungen erscheint jetzt die kopernikanische Wendung Kants als vollkommen gerechtfertigt. Jetzt konnte er seinen berühmten Ausspruch tun: „Der Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie ihr vor" (Proleg., S. 102). Dieses Wort enthält in nuce das ganze Ergebnis seiner Kritik, und deswegen verdient es als Motto seinem Hauptwerke vorgesetzt zu werden. Demnach sind die Naturgesetze nichts weiter als hinausprojizierte Denkgesetze, oder wie sich Stein bildlich ausdrückt „die Natur ist ein grosser Universalphonograph, der uns die Melodien

[1] Ueber den doppelten Sinn des Ausdruckes reine Naturwissenschaft bei Kant siehe Vaihinger „Komm." I. Bd. S. 305.

[2] „Analysis der Wirklichkeit" S. 190.

[3] Es ist hier bei Kant das empirische Gesetz wohl von einem allgemeinen Verstandesgesetz zu unterscheiden; jenes setzt „gewisse Wahrnehmungen voraus", dieses dagegen „enthält die Bedingungen ihrer notwendigen Vereinigung in einer Erfahrung". Das erstere ist stets dem letzteren subordiniert.

singt, die wir zuvor in den Schalltrichter hineingetrillert haben". („An der Wende des Jahrhunderts", S. 20; „Soziale Frage im Lichte der Philosophie", S. 58 und 519, 2. Aufl.; „Der Sinn des Daseins", S. 57). Die Welt erscheint also nicht als eine Abbildung der Aussendinge, wie die alten Philosophen meinten, sondern sie ist eine Schöpfung unseres spontanen Geistes. Diesem sind aber in seiner Tätigkeit gewisse unübersteigliche Schranken gesetzt: sie aufzuzeigen und hiermit den Standpunkt des immanenten Appriorismus zu begründen, war die Aufgabe der Kant'schen Erkenntnistheorie.

* * *

Von den Epigonen Kants war es ausser Fichte namentlich Schopenhauer, auf den seine Transzendentalphilosophie einen entscheidenden Einfluss ausübte. Er selbst gesteht dies, indem er in der Vorrede seines Hauptwerkes „Die Welt als Wille und Vorstellung" ausdrücklich erklärt: „Kants Philosophie ist die einzige, mit welcher eine gründliche Bekanntschaft bei dem hier Vorzutragenden geradezu vorausgesetzt wird" (Edit. Griesebach, S. 13). Was wir bei Schopenhauer finden, ist ein modifizierter Kantianismus: Nicht Kant widerlegen will er, sondern vielmehr seine Fehler aufdecken und berichtigen und dadurch seine Philosophie zur Vollendung bringen. Die Korrekturen und die Modifikationen, die er an der Philosophie Kants vornimmt, beziehen sich meistens auf seine Erkenntnistheorie, die wir in grossen Zügen dargestellt haben. Das Kardinalproblem der Kausalität, dem Kant so viel Nachdenken gewidmet hat, nimmt auch in der Erkenntnistheorie Schopenhauers eine hervorragende Stellung ein. Betrachten wir die Gestalt und die Fassung näher, die es durch Schopenhauer erfahren hat.

Den Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie Schopenhauers bildet der Satz „die Welt ist meine Vorstellung".[1] Dies ist nach ihm eine Wahrheit a priori, mit deren Einsicht erst die philosophische Besonnenheit beginnt. Mit diesem Satze ist aufs schärfste der Phänomenalismus, der schon durch Cartesius in die neuere Philosophie eingeführt wurde, ausgesprochen. Er sagt, dass die objektive Welt, die sich uns darbietet, nicht wie der naive Realismus meint, zweimal vorhanden ist, sondern nur einmal in mir und zwar zunächst als Bewusstseinsinhalt, als Vorstellung. Hieraus entspringt aber sofort

[1] Ueber die verschiedene Bedeutung dieses Satzes siehe Volkelt, „Schopenhauer", S. 65 ff.

die schwierige erkenntnistheoretische Frage: Wie gelangen wir denn zu einer objektiven Anschauung der Dinge? Schopenhauer meint, genau so wie Kant, dass wir nur vermittelst gewisser in uns bereitliegender Grundformen a priori eine objektive Welt erkennen können und zwar sind solche die Kausalität, der Raum und die Zeit. Sie liegen vor aller Erfahrung im Intellekte präformiert und sind Spezifikationen des Satzes vom zureichenden Grunde, welcher der gemeinschaftliche Ausdruck für die gesetzmässige Verbindung unserer Vorstellungen ist. Der Satz vom zureichenden Grunde, das prinzipium rationis sufficientis, nimmt verschiedene Gestalten an, gemäss den verschiedenen Vorstellungsklassen. In der ersten Vorstellungsklasse, unter die alle empirischen Vorstellungen fallen, tritt der Satz vom Grunde auf als Satz vom zureichenden Grunde des Werdens, das principium rationis sufficientis fiendi, d. h. als Gesetz der Kausalität. In der zweiten Vorstellungsklasse, die alle abstrakten, durch das Denken gewonnenen Begriffe umfasst, tritt der Satz vom Grunde auf als Satz vom Grunde des Erkennens principium rationis sufficientis cognoscendi. In der dritten Klasse, in die nach Schopenhauer die apriorischen Anschauungsformen Raum und Zeit gehören, tritt der Satz vom Grunde in der Form des Satzes vom zureichenden Grunde des Seins auf, principium rationis sufficientis essendi. Endlich in der letzten Vorstellungsklasse, der wichtigsten nach Schopenhauer, die das Subjekt des Willens begreift, gestaltet sich der Satz vom Grunde als Satz vom zureichenden Grunde des Handelns, principium rationis sufficientis agendi, oder als Gesetz der Motivation. Diese vier Gestaltungen bezeichnet Schopenhauer als vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Es handelt sich hierbei nicht, wie der Ausdruck „Wurzel“ leicht den Anschein erwecken könnte, um völlig von einander verschiedene Wurzeln, die ihren Ursprungsort in unserem Bewusstsein haben und selbständig neben einander bestehen, sondern jede von diesen stellt eine Anwendungsart der obersten Kategorie des Satzes vom Grunde dar. Man bezeichnet es als das Verdienst Schopenhauers, den Erkenntnisgrund von dem Kausalgrund, die durchgängig von dogmatischen Philosophen vor Kant, besonders von Spinoza konfundiert wurden, streng unterschieden zu haben.[1] Anderseits aber hat man an seiner Distinktion bemängelt,

[1] Vor Schopenhauer hat auf diesen Fehler nach K. Fischer Crusius aufmerksam gemacht. Siehe s. „Gesch. d. neu. Phil.“, Bd. IX, S. 163.

dass sie willkürlich und logisch nicht gerechtfertigt sei.[1] Gehen wir jetzt auf die für uns wichtigste Form des Satzes vom Grunde ein, auf das Gesetz der Kausalität.

Schopenhauer steht mit Kant auf dem Standpunkt des Apriorismus. Nach ihm sind Raum, Zeit und Kausalität nicht empirischen Ursprungs, sondern vor aller Erfahrung gegeben. Sie sind, mit Kant zu reden, Bedingungen einer möglichen Erfahrung. Bei dieser Gelegenheit spricht Schopenhauer von der Unzulänglichkeit der Ansicht des naiven Realismus, der bekanntlich annimmt, dass die objektive Aussenwelt ohne unser Zutun vorhanden sei, und dass sie durch das Medium der Sinne in unseren Kopf hineingelange. Daran zu glauben, bemerkt Schopenhauer drastisch „muss man von allen Göttern verlassen sein“ (Satz v. Grd., § 21, S. 66). Damit findet der Sensualismus, der bloss mit der Sinnesempfindung auskommen zu können glaubt, eo ipso seine Widerlegung. „Die Empfindung ist“, nach Schopenhauer, „ein ärmliches Ding, ein Vorgang im Organismus selbst, als solche auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt, kann daher an sich selbst nie etwas enthalten, das jenseits dieser Haut, also ausser uns läge. Sie kann angenehm oder unangenehm sein, welches eine Beziehung auf unsern Willen besagt, aber etwas Objektives liegt in keiner Empfindung“ (Satz v. Grd., § 21, S. 60). Die subjektiven Empfindungen bilden nach ihm vielmehr das Material, aus dem unser Verstand durch seine apriorischen Funktionen die objektive Aussenwelt konstruiert. Die in uns vorhandenen Empfindungen haben ursprünglich nur einen zuständlichen Charakter, d. h. sie sind Veränderungen, die nur allein in der Form des innern Sinnes, der Zeit, also successiv auftreten. Die objektive Anschauung entsteht nur durch den Hinzutritt der andern Hauptfunktionen unseres Intellekts, hauptsächlich durch die Kausalität. Vermöge des Gesetzes der Kausalität fassen wir die sinnlichen Eindrücke als Wirkungen auf, die als solche notwendig gewisse Ursachen haben müssen. Diese Ursachen werden zugleich vermittelst der Raumanschauungen durch den Verstand ausserhalb unseres Leibes verlegt. Das Gesetz der Kausalität ist es, welches dann diese Veränderungen in das Verhältnis von Ursache und Wirkung bringt, wodurch erst die objektive Anschauung entsteht. Demnach sind es nur Veränderungen, die dem Gesetze der Kausalität oder dem zureichenden

[1] Siehe den Aufsatz v. J. V. A. Hickson in der vierteljährlichen Schrift f. wissensch. Phil., 25. Jahrgang, S. 147.

Grunde des Werdens, wie Schopenhauer es auch treffend nennt, unterworfen sind, nicht aber reale, fertige Objekte. Daher ist es nach Schopenhauer ein falscher Sprachgebrauch, wenn man die Objekte selbst als Ursache ansieht: „Es hat keinen Sinn zu sagen, ein Objekt sei Ursache eines andern, zunächst, weil die Objekte nicht bloss die Form und Qualität, sondern auch die Materie enthalten, diese aber weder entsteht, noch vergeht; und sodann, weil das Gesetz der Kausalität sich ausschliesslich auf Veränderungen, d. h. auf den Ein- und Austritt der Zustände in der Zeit bezieht, als woselbst es dasjenige Verhältnis reguliert, in Beziehung auf welches die frühere Ursache, die spätere Wirkung heisst und ihre notwendige Verbindung das Erfolgen“ (Satz v. Grd., § 20, S. 49). Aus diesen Erörterungen ergibt sich für Schopenhauer folgende Fassung des Kausalgesetzes: „Jede Veränderung in der materiellen Welt kann nur eintreten, sofern eine andere ihr unmittelbar vorhergegangen ist“ (Welt als Wille und Vorstellung, I. Buch, Kap. 4, S. 52). Die Kette der Kausalität ist notwendig anfangs- und endlos: Die Begriffe, causa prima und causa sui werden von Schopenhauer als völlig widerspruchsvoll verworfen. „Das Gesetz der Kausalität ist also nicht so gefällig, sich brauchen zu lassen, wie ein Fiaker, den man, angekommen wo man hingewollt, nach Hause schickt. Vielmehr gleicht es dem, von Gœthes Zauberlehrlinge belebten Besen, der einmal in Aktivität gesetzt, gar nicht wieder aufhört zu laufen und zu schöpfen, so dass nur der alte Hexenmeister selbst ihn zur Ruhe zu bringen vermag“ (Satz v. G., S. 51, § 20).

Schopenhauer verficht die sog. Successionstheorie, zu deren Vertretern, wie wir schon sahen, Hume und Kant gehörten. Auch nach ihm geht die Ursache stets die Wirkung, der Zeit nach, voran. Es ist vollkommen widersinnig, meint er, zu behaupten, dass Ursache und Wirkung zugleich seien: es gibt wohl Fälle, wo wir nicht imstande sind, alle sich schnell aufeinanderfolgenden Veränderungen wahrzunehmen, und infolge dessen schliessen, dass keine Zeit zwischen denselben verlaufen sei, resp. die Ursache und Wirkung simultan seien. Dieser Schluss ist jedoch irrig: Denn gesetzt er wäre richtig, so kämen wir konsequenterweise zu der Annahme, dass alle Ereignisse in rerum natura sich in einem Augenblick abspielen würden, was eine Absurdität ist. Vielmehr stellen alle Veränderungen im Weltlauf ein Kontinuum dar, deren einziger Regulator das Gesetz der Kasualität ist. In diesem Zusammenhang bespricht Schopenhauer

das Beispiel Kants von dem Ofen und der Stubenwärme. Nach Schopenhauer ist die Annahme einer Simultanität von Ursache und Wirkung unmöglich und ungereimt: eben deswegen bezeichnet er das hierzu angeführte Beispiel Kants als irrig: Kant hat nach ihm irrtümlicherweise statt der Veränderungen (der Zustände) der Dinge, die Dinge selbst für die Ursache gehalten und dadurch den oben gerügten Fehler begangen. Schopenhauer sagt weiter in Bezug hierauf; „Der Zustand des Ofens, dass er eine höhere Temperatur. als das ihn umgebende Medium hat, muss der Mitteilung des Ueberschusses seiner Wärme an dieses vorhergehen, und da nun jede erwärmte Luftschicht einer hinzuströmenden kälteren Platz macht, erneuert sich der erste Zustand, die Ursache, und folglich auch der zweite, die Wirkung, so lange, als Ofen und Stube nicht dieselbe Temperatur haben. Es ist hier also nicht eine dauernde Ursache, Ofen und eine dauernde Wirkung, Stubenwärme, die zugleich wären, sondern eine Kette von Veränderungen, nämlich eine stete Erneuerung zweier Zustände, deren einer Wirkung des andern ist. Wohl aber ist aus diesem Beispiel zu ersehen, welchen unklaren Begriff von der Kausalität sogar noch Kant hatte“ (S. v. G., § 47, S. 168 ff.).

Diese kritische Bemerkung Schopenhauers halten wir für durchaus zutreffend: denn es erscheint uns vollkommen unerfindlich, wie ein starres, unveränderliches Ding, der Ofen, eine Zustandsänderung, die Stubenwärme zur Wirkung haben kann. Auf der andern Seite müssen wir Kant hier in Schutz nehmen. Den Vorwurf, den Schopenhauer gegen Kants Theorie der Kausalität erhebt, schiesst über das Ziel hinaus. Kant lag es fern, zu behaupten, dass die Dinge selbst Ursache von Veränderungen seien. Im Gegenteil! Der Gedanke, dass der Begriff der Kausalität auch dann einen Sinn erhält, wenn er auf Veränderung bezogen wird, worauf Schopenhauer unberechtigterweise einen Originalitätsanspruch erhebt,[1] ist früher

[1] Siehe E. Laas, „Kants Analogien der Erfahrung“, S. 139—140; J. V. A. Hickson i. d. Vierteljahrsschrift f. w. Philos., 25. Jahrg., S. 149. Hier sei im Vorbeigehen die Kontroverse gestreift, die sich über diesen Punkt zwischen Wundt und Sigwart entsponnen hatte. Nach Wundt bezieht sich die Kausalität nur auf Ereignisse oder Veränderungen, nicht auf die Dinge. Die Dinge sind nach ihm nur die „permanenten Bedingungen“ der Wirksamkeit. (Wundts „Logik“, I, S. 536 ff.). Sigwart polemisiert dagegen und meint, dass die Kausalität in solcher reinen abstrakten Fassung nicht durchführbar ist. „Der Begriff der Veränderung lässt sich“, nach Sigwart, „ohne den des Dinges oder des Gegenstandes überhaupt nicht denken“. Es ist gar

schon von Kant an verschiedenen Stellen seines Hauptwerkes ausgesprochen worden, wenn derselbe auch nicht in schärferer Form hervortritt. Was Kant mit dem angeführten Beispiel wollte, war, die anscheinend koexistierenden Erscheinungen zu erklären, worauf er, um seine Behauptung, dass die Kausalität sich nur auf successiv auftretende Veränderungen bezieht, zu retten, gezwungen sah, einen Unterschied zwischen Zeitordnung und Zeitablauf zu machen.[1] Folgen wir jetzt nach dieser Zwischenbemerkung weiter dem Gedankengange Schopenhauers. Wir haben mit Schopenhauer in dem Gesetz der Kasualität diejenige Norm erkannt, die ausschliesslich die Veränderungen, den Wechsel der Zustände eines oder mehrerer Objekte bestimmt. Diesen Veränderungen liegt nach Schopenhauer ein beharrliches Substrat, eine Materie oder Substanz (diese Begriffe sind nach ihm identisch, siehe S. v. G., § 26, S. 99) zu Grunde, die dem Kausalgesetz vollständig entrückt ist. Hieraus ergibt sich der Satz von der Beharrlichkeit der Substanz, welcher besagt, dass die Materie weder entsteht, noch vergeht mithin quantitativ unveränderlich ist. Diesen führt Schopenhauer nicht als eine besondere selbstständige Kategorie auf, sondern vielmehr als ein Korollarium der Kausalität.[2] Wenn wir alle kausalen Beziehungen samt ihren spezifischen Qualitäten, d. h. die „Wirkungsarten des Körpers" ausscheiden, so bleibt nur die Materie übrig: sie ist die blosse Wirksamkeit überhaupt, das reine Wirken als solches, die Kausalität selbst objektiv gedacht; sie ist daher „kein Objekt der Anschauung", „sondern ein zu jeder Realität als ihre Grundlage hinzugedachtes". (S. v. G., § 21, S. 94).

Das Zustandekommen der Veränderung bezw. der Eintritt der Wirkung ist allein bedingt durch die Naturkräfte. Das Wesen derselben bleibt uns stets verborgen, und ihre Erkenntnis entzieht sich für immer unserm Verstande. Daher bezeichnet sie Schopenhauer mit dem scholastischen Ausdruck qualitates occultae. Was uns von

nicht gleichgültig, an welchen Dingen die Veränderung vor sich geht. Beispielsweise: „Wenn die Wirkung das „Ereignis" des Schmelzens ist, so schmilzt Eisen bei einer andern Temperatur als Eis". (Sigwart „Logik", II, S. 178 p., 2. Aufl.). Vergl. hierzu Horn, Ric. „Der Kasualitätsbegriff in der Philosophie und im Strafrecht", 1893, S. 7 ff.

[1] Siehe Cohen: „Kants Theorie d. Erfahr.", S. 460—461.

[2] Diese Ableitung des Satzes von der Beharrlichkeit der Substanz von dem der Kasualität halten wir für nicht stichhaltig. An einer späteren Stelle werden wir uns mit dieser irrigen Ansicht Schopenhauers auseinandersetzen.

ihnen bekannt ist, sind nur ihre Aeusserungen, das Wie der Erscheinungen die per occasionem in die Form der Kausalität eingehen, nicht aber ihr Inhalt, das Was der Erscheinungen. Um hierzu das eigene Paradigma Schopenhauers anzuführen: „Dass der Bernstein jetzt die Flocke anzieht, ist die Wirkung: ihre Ursache (causa occasionalis) ist die vorhergegangene Reibung und jetzige Annäherung des Bernsteins und die in diesem Prozess tätige, ihm vorstehende Naturkraft ist die Elektrizität." (Satz v. Gr. § 20, S. 50). Hiernach definiert Schopenhauer das Naturgesetz „als die Norm, welche eine Naturkraft, hinsichtlich ihrer Erscheinung an der Kette der Ursachen und Wirkungen, befolgt, also das Band, welches sie mit dieser verknüpft" (S. v. Grd. S. 59). Diese Definition des Naturgesetzes weicht entschieden von der Kantschen ab, während sie mit den Ansichten der heutigen Naturforschung im grossen und ganzen zusammenfällt.[1] Schopenhauer unterscheidet drei Formen der Kasualität. Die Ursache im engsten Sinne, den Reiz und das Motiv, denen naturgemäss drei Arten der Veränderung entsprechen, und zwar die unorganischen, die organischen Veränderungen und die tierisch-menschlichen Aktionen. In die erste Form fallen alle mechanischen, physikalischen und chemischen Ursachen. Für alle diese gilt das dritte Newtonsche Grundgesetz, nämlich, dass Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sind, dass die Ursache an Grösse immer der Wirklichkeit gleichkommt, woraus dann folgt, dass jene aus dieser sich berechnen

[1] E. König unterwirft in seiner oft von uns zitierten Abhandlung Schopenhauers Lehre von den Naturkräften einer Kritik (II. Bd. S. 69—74) und sucht den Nachweis zu führen, dass dieselbe vom Standpunkte der exakten Naturforschung aus ganz unhaltbar und unbrauchbar sei; sie sei vielmehr „ein Produkt einer verfehlten Spekulation, welche sich auf rein grammatikalisches Missverständnis gründet (daselbst S. 72). Diese Ansicht Königs halten wir nicht für zutreffend. Nach unserem Dafürhalten verträgt sich Schopenhauers Lehre von den Naturkräften sehr wohl mit dem heutigen Dynamismus der Naturwissenschaft. Die exakte Naturforschung bezw. die Vertreter der dynamischen Theorie nehmen gewisse punktuelle Kraftzentren an, aus deren Wirkungen und mannigfaltigen Kombinationen die materielle Welt entsteht. Diese Hypothese stimmt mit der Schopenhauerschen Lehre von den Naturkräften überein. Dieselben sind, wie bekannt, ein X, etwas an sich Seiendes, welches allen Erscheinungen zu Grunde liegt. Sie repräsentieren das nicht wahrnehmbare Agens, bei dessen Anwesenheit erst die Wirkung aus der Ursache erfolgt. Bezeichnen wir es mit Liebmann (Analysis d. Wirkl. S. 141 ff) als causa efficiens und fassen wir unter causa occasionalis die sämtlichen wahrnehmbaren Realbedingungen zusammen, die notwendig

lässt und umgekehrt. Unter der zweiten Form fasst Schopenhauer alle Veränderungen in der organischen Natur zusammen; das sind die der Pflanzen und des vegetativen (bewusstlosen) Teils des tierischen Lebens. Hier sind Ursache und Wirkung nicht gleich, und die Grösse der Wirkung folgt keineswegs aus der Grösse der Ursache, wie es in der ersten Form der Fall war. Vielmehr kann hier sogar die Wirkung durch Verstärkung der Ursache aufgehoben werden. Die dritte Form der Kausalität (das Motiv) begreift alle mit Bewusstsein geschehenden Aktionen sämtlicher animalischer Wesen unter sich. Während die beiden ersten Formen der Kausalität, um in Wirksamkeit zu treten, stets des Kontaktes und einer gewissen Dauer bedürfen, so kann bei dieser letzteren die Einwirkung sehr kurz, ja momentan sein; das Motiv braucht nur wahrgenommen zu werden. Dieser letzte Punkt der Betrachtung Schopenhauers bildet gleichsam das Sprungbrett, wodurch er sich von seiner Erkenntnistheorie in seine Willensmetaphysik, in das Reich der Dinge an sich versetzt. Er reflektiert hier weiter folgendermassen: jede Handlung der Menschen muss stets motiviert sein, d. h. sie muss gemäss dem Gesetze der Motivation aus einer bestimmten Ursache notwendig hervorgehen. Das Innere der Erscheinungen, die sich in rerum natura abspielen, können wir niemals sehen, dies bleibt für uns stets ein Geheimnis. Was wir dabei wahrnehmen, sind nur Ursachen und Wirkungen, die aufeinanderfolgen, gleichsam ihr post hoc, nicht aber wie diese aus

vorhanden sein müssen, damit die Wirkung eintritt, so stellt sich heraus, wie Liebmann das in seinem Werke nachweist, dass hierin zwei sonst ganz heterogene Systeme übereinstimmen, nämlich die heutige Naturwissenschaft einerseits und der theologische Occasionalimus der Cartesianer andererseits. Beide Standpunkte unterscheiden sich dadurch, dass sie die causa efficiens verschieden benennen. Jene und mit ihr auch Schopenhauer, bezeichnen dieselbe als „Naturkraft“, dieser dagegen als „Deus“. Hier wie dort haben wir eine Metaphysik, die Metaphysik der einen ist immanenter Occasionalismus, die der andern transzendenter Occasionalismus. (Siehe Liebmann daselbst S. 191 f. und 350 f.). Wenn ferner König behauptet, dass der Begriff der Naturkraft bei Schopenhauer ein metaphysischer Begriff ist, wie etwa bei Malebranche, so ist ihm hierin völlig zuzustimmen, dass aber diese Hypothese falsch sei und zu keinem Ziele führe, ist nicht, wie König meint, aus der Geschichte der Philosophie einzusehen: ja gerade das Gegenteil lehrt sie uns bisweilen, nämlich, dass gewisse Hypothesen, die ursprünglich durch die Philosophen auf spekulativem Wege gewonnen sind, sich später als stichhaltig und fruchtbar erwiesen haben. (Vergl. hierzu Horn, R. „Der Kausalitätsbegriff in der Philosophie und im Strafrecht“ S. 11 und 14).

jener erfolgen, die sog. causae efficientes, die qualitates occultae. Nur in uns selbst, in unsern Willenshandlungen können wir diesen unmittelbaren Kausalzusammenhang belauschen, „hier stehen wir", sagt Schopenhauer, „gleichsam hinter den Kulissen und erfahren das Geheimnis, wie, dem innersten Wesen nach, die Ursache die Wirkung herbeiführt. Hieraus ergibt sich der wichtige Satz: Die Motivation ist die Kausalität von Innen gesehen." Diesen Satz bezeichnet Schopenhauer als den Grundstein seiner Metaphysik. Auf den weiteren Aufbau seines metaphysischen Gebäudes wollen wir jetzt nicht eingehen. Später werden wir bei Gelegenheit diesen Punkt streifen und ihn einer Kritik unterwerfen.[1]

Die objektive Anschauung ist nach Schopenhauer durch und durch eine kausale Erkenntnis, d. h. eine Verstandeserkenntnis oder, wie er sich anders ausdrückt, „die ganze Wirklichkeit ist für den Verstand, durch den Verstand, im Verstande" (W. a. W. u. V. § 4. S. 43). Daraus ergibt sich für Schopenhauer das sog. Prinzip der Intellektualität der Anschauung. Diese empirische Anschauung ist also nicht bloss das Produkt des sensualen Faktors; der Anteil des sensualen Faktors bei dem Zustandekommen der Anschauung ist zu gering. Die subjektive Empfindung allein kann zu keiner objektiven Anschauung führen; sie bildet vielmehr das rohe Material, welches unser Intellekt vermöge des ihm immanenten Kausalgesetzes zu objektiven Anschauungen verarbeitet. Unsere objektive Anschauung

[1] Nebenbei sei hier auf gemeinschaftliche und trennende Züge dieser Ansicht Schopenhauers und der Theorie der Kausalität Humes hingewiesen. Hume suchte, wie bekannt, den Kausalnexus psychologisch, mit Hülfe der in uns obwaltenden Assoziationsgesetze zu erklären, wobei er den Schluss post hoc, ergo propter hoc als einen verfehlten verwarf. Schopenhauer erkennt in Uebereinstimmung mit Hume an, dass wir in der Natur stets ein post hoc finden, allein er behauptet, nicht wie jener, dass der Kausalnexus, den wir in die Dinge hineindeuten, etwas subjektives und nicht notwendiges an sich trüge, sondern diese kausale Interpretation hält er für richtig und notwendig. Noch ein anderer Punkt, worin die beiden Denker differieren ist, dass Hume von vorneherein eine Abteilung der kausalen Verknüpfung aus dem Willensvorgang bekämpft, während Schopenhauer dies bewusster Weise tut. In diesem Punkt stimmt Schopenhauer mit Maine de Biran überein, der den Kausalbegriff auch aus dem unmittelbaren Willensvorgang deduziert. (Vergl. „Oeuvres philos. publiées" und „Oeuvres inédites publiées par E. Naville, III. Bd., 1859 I., p. 258 ff. Vergl. hierzu Volkelt „Erfahrung und Denken" S. 91 ff., 1. Aufl.).

also trägt durchgängig den Charakter der Intellektualität an der Stirn.

Dieser Prozess der Objektivation, den der Verstand an den Empfindungen vollzieht, die uns durch die Sinne zugeführt werden, ist kein bewusst reflektierender, sondern ein intuitiver, unbewusster Prozess. Im Anschluss daran unterscheidet Schopenhauer eine intuitive und eine diskursive Erkenntnis. Jene ist nach ihm eine primäre, diese eine sekundäre Erkenntnisart. Das subjektive Korrelat der ersten Erkenntnisart ist der Verstand, das der zweiten die Vernunft. Es leuchtet sofort ein, dass hierbei das Verhältnis dieser beiden Erkenntnisvermögen, trotz der formellen Uebereinstimmung sich ganz anders gestaltet als bei Kant.[1] Die Anschauung bedeutet nach Kant bekanntlich lokalisierte und zeitlich-geordnete Affektionen unserer Sinne. Letztere erhalten ihre objektive Geltung erst durch das gesetzmässige transzendentale Denken, wodurch dann die Erfahrung entsteht. Die Erfahrung ist also nach Kant das Produkt sowohl eines sensualen Faktors, d. i. der reinen Sinnlichkeit mit ihren immanenten Formen — Raum und Zeit —, als auch eines intellektuellen Faktors — der Denkformen oder Verstandskategorien —. Was die Kausalität anbetrifft, so ist sie nach ihm eine Denkkategorie, ein Verstandesgrundsatz, der die Succession der Anschauungen gesetzmässig regelt und ihnen den gegenständlichen Charakter verleiht. Ganz anders liegt die Sache bei Schopenhauer. Er nimmt auch wie Kant einen sensuellen und einen intellektuellen Faktor zur Erklärung der Genesis der Erfahrungsobjekte an. Allein bei ihm erhalten diese Funktionen eine ganz andere Anordnung und vor allem eine ganz andere Bedeutung. Während Kant eine objektive Anschauung für eine contradictio in adjecto hält, so ist diese nach Schopenhauer allein das Richtige. Die Anschauung besitzt nach ihm von vorneherein einen gegenständlichen Charakter. Es gibt nach ihm bloss subjektive Empfindungen, die uns die Sinne vermitteln, und objektive Anschauungen, die unser Verstand aus jenen gleichsam schafft. Das transzendentale Denken, das nach Kant die Funktion hat, aus den Anschauungen die Erfahrungsobjekte zu konstituieren, bekämpft Schopenhauer aufs schärfste. Er meint, dass Kant deswegen diesen Irrtum begangen habe, weil er „das Verhältnis zwischen Empfindung,

[1] Ueber die Bedeutung der Ausdrücke Verstand und Vernunft bei Kant siehe Vaihinger „Comm.“ I. Bd., S. 230.

Anschauung und Denken falsch gefasst hat und demnach die Anschauung, deren Form doch der Raum und zwar nach allen drei Dimensionen sein soll, mit der blossen subjektiven Empfindung in den Sinnesorganen identifiziert, das Erkennen eines Gegenstandes aber allererst durch das vom Anschauen verschiedene Denken hinzukommen lässt." (W. a. W. u. V. I. Anhang. — Krit. d. Kant. Phil. S. 603). Den transzendentalen Gegenstand Kants hält Schopenhauer aus diesem Grunde für ein Unding, da er weder eine intuitive Vorstellung, noch ein abstrakter Begriff sein soll, also etwas nicht vorhandenes darstellt. Daher verlangt er, dass wir von den Kategorien, denen gemäss der Gegenstand gedacht wird, „elf zum Fenster hinauswerfen und allein die Kausalität behalten, jedoch einsehen, dass ihre Tätigkeit schon die Bedingung der empirischen Anschauung ist, welche sonach nicht bloss sensual, sondern intellektual ist, und dass der so angeschaute Gegenstand das Objekt der Erfahrung, eins sei mit der Vorstellung, von welcher nur noch das Ding an sich zu unterscheiden ist." (Krit. d. Kant. Phil. S. 572). Während bei Kant das Denken samt seinen Kategorien die Hauptfunktion in der Genesis der Erfahrungsobjekte ist, indem es die Objekte erst hinzudenkt, spielt dasselbe bei Schopenhauer eine untergeordnete Rolle: es hat einzig und allein mit dem Begriffe der diskursiven Erkenntnis zu tun, die der anschaulichen entsprungen ist und allen Wert durch ihre Beziehung auf letztere erhält.[1] An dieser Stelle rügt Schopenhauer an der Erkenntnistheorie Kants, dass sie die beiden obengenannten Erkenntnisarten „heillos vermischt habe", und er bezeichnet diese Konfundierung als das Grundgebrechen, welches der ganzen Philosophie Kants anhafte. Kant hat nach Schopenhauer nicht sorgfältig untersucht, was ein Begriff und was eine Anschauung ist, sondern „ohne sich zu besinnen, oder umzusehen sein logisches Schema und seine Symmetrie verfolgt." (Krit. d. Kant. Phil. S. 554). Bei dieser Gegenüberstellung der Erfahrungs- resp. Wahrnehmungstheorien der beiden Denker muss noch ein wichtiger Gesichtspunkt methodologischer Natur hervorgehoben werden, aus welchem der Unterschied, der zwischen beiden besteht, als wohlbegründet erscheint. Diesen Punkt, mit dem wir uns eingehend beschäftigen werden, betrifft die Verschiedenheit der Methoden.[2] Kants neue Methode

[1] Vergl. diesbezügliche Ausführungen W. a. W. u. V. II. Kap. 7.

[2] Die durch K. angeregte Methodenfrage steht heutzutage im Vordergrund der philosophischen Diskussion. Von den zahlreichen Schriften, die

ist, wie er selbst bezeichnet, eine transzendentale. Fragen wir jetzt nach den charakteristischen Merkmalen, durch welche sich die neue Methode Kants von den übrigen unterscheidet. Humes Theorie der Wahrnehmung ist eine psychologische. Der Kausalgedanke war ihm nur das Produkt eines psychologischen Faktors der Assoziationsgesetze. Die psychologische Fassung der Kausalität führte ihn konsequenterweise zum Skeptizismus. Kant, der diesem Skeptizismus aus dem Wege gehen wollte, wurde durch Newton [1] zu einer neuen Methode geführt. Diese Methode ist die transzendentale. Das Verfahren, welches Kant bei der Erschliessung der Prinzipien, die den wissenschaftlichen Urteilen zu Grunde liegen, anwendet, ist ein analytisch-regressives. Diese transzendentalen Prinzipien bilden nach ihm die logischen Grundlagen, worauf sich jede Wissenschaft aufbaut, resp. jede mögliche Wissenschaft aufbauen soll.

Diese Grundsätze, die Kant als Niederschlag aus den vorgefundenen wissenschaftlichen Urteilen herauspräpariert, besitzen einen rein formalen Charakter: sie sind absolut starr, unveränderlich und jeder geschichtlichen Entwicklung entrückt. [2]

Wie aus dem obigen hervorgeht, will Kant durch seine Methode nicht die psychologische Entstehung und die geschichtliche Ent-

---

diese Frage behandeln, seien nur folgende erwähnt: Rickert, H. „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“, „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft“; Windelband, W. „Präludien“ (nament. d. Artikel, kritische oder genetische Methode?) 2. Aufl, Rektoratsrede v. 1894. „Geschichte und Naturwissenschaft“; Scheler, M. „Transzend. und psychologische Methode“; Stammler, R. „Wissenschaft und Recht“; Stein, L. „An der Wende des Jahrhunderts“, S. 168, „Die soziale Frage im Lichte der Philos.“, S. 50 f.; Lamprecht, „Ueber geschichtliche Auffassung und geschichtliche Methode“; Oncken, A. „Geschichte der Nationalökonomie“, I. Teil, S. 9.; Medicus, F. „Kant und Ranke“, Kantstudien Bd. VIII, 1903.

[1] Die transzendentale Methode ist in dem Nachdenken über die Philososphae naturalis principia mathematica entstanden, wie sich Cohen sehr treffend ausdrückt. Ks. Theorie d. Erfahr. S. 67. Vergl. auch Liebmann, „Analys. d. Wirkl.“ S. 237.

[2] Dasselbe Verfahren schlägt Kant in seiner Moralphilosophie ein, indem er das Sittengesetz rein formal fasst und das sittliche Urteil nur auf den Willen, nicht auf die Handlung oder die Folgen derselben bezieht. Jede psychologische Begründung der Ethik erscheint dadurch bei Kant ausgeschlossen. Vergl. Zeller, „Vorträge und Abhandlungen“, III. Sammlung (Art. Ueber das Kantsche Moralprinzip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprinzipien. Ferner Cohen, H., „Kants Begründung der Ethik“ Sigwart, Chr, „Vorfrage der Ethik“, S. 22 ff.

wicklung der Erkenntnisprinzipien verfolgen, sondern sie vielmehr logisch begründen und ihren Dignitätsgrad feststellen. Es fragt sich, ob Kant dieser seiner Aufgabe gerecht werden konnte ohne Zuhülfenahme gewisser psychologischer Betrachtungen? Darüber ist man verschiedener Meinung. Einige verdienstvolle Kantianer und Kantforscher wie Cohen,[1] Riehl[2] und König[3] bejahen diese Frage. Sie sind der Ansicht, dass die transzendentale Methode die sie akzeptieren, sehr wohl ihre Aufgabe verrichten kann, ohne die Psychologie heranzuziehen, und was Kant anbetrifft, so meinen sie, dass die psychologischen Betrachtungen innerhalb seiner Erkenntnistheorie nur dem Zwecke dienen, die Notwendigkeit der transzendentalen Bedingungen als Grundlagen der psychologischen Bedingungen der Wahrnehmung nachzuweisen. Dagegen heben andere Philosophen, wie Fries und Hebart und neuerdings Laas, Lipps u. a. nur die psychologischen Momente in Kants Erkenntnistheorie hervor, und stellen daher die Forderung auf, dass einer jeden Untersuchung über die apriorischen Elemente unseres Bewusstseins, sowie über ihren Erkenntniswert stets eine eingehende psychologische Erörterung derselben vorhergehen muss. Wir schliessen uns vorläufig der Ansicht Vaihingers[4] an, der unseres Erachtens hier das richtige getroffen hat. Kants Methode bezeichnet er als eine transzendental-psychologische. Die beiden Auffassungen, die wir eben skizziert haben, hält er mit Recht für einseitig und übertrieben. Kant hat nach ihm die Psychologie nicht vollständig aus seiner Erkenntniskritik verbannen wollen, sondern sie bildet vielmehr ein notwendiges Glied seiner Beweisführung. Die transzendentale und die psychologische Methode stehen bei Kant nicht in einem exklusiven Gegensatz, sondern ergänzen sich gegenseitig. Im Gegensatz zu der transzendental-psychologischen Methode Kants steht vielmehr die sog. empirisch-psychologische, die hauptsächlich durch Locke begründet und von Hume weiter ausgebaut wird. Diese ist es, welche Kant in seinen Werken auf Schritt und Tritt bekämpft, nicht aber die psychologische Methode schlechthin. Wenn es sich so verhält, so entsteht hieraus die Frage, ob überhaupt Kants Methode in der Gestalt, in welcher sie uns in seinen

[1] Cohen, „Kants Theorie der Erfahrung", S. 66, 77.
[2] Riehl, „Philos. Kritizismus", I. Bd., S. 311 ff.
[3] König, „Entwickl. d. K.-Problems", I. Bd., S. 287 ff. Vergl. Stein, L. „Der soziale Optimismus", S. 32 ff.
[4] Siehe Vaihinger, „Comm.", I. Bd., S., 323 ff.

Werken entgegentritt, eine heuristische Bedeutung beizumessen ist? Die bisherigen Versuche, die von Seiten vieler Kantianer unternommen worden sind, die Methode Kants nach einer gewissen Richtung auszubilden, beweist zur Genüge, dass man bei Kant nicht stehen bleiben, sondern über ihn hinausgehen muss. Dieses Bestreben ist unserer Meinung nach an sich berechtigt. Es fragt sich nun, lassen sich nicht vielleicht die beiden Tendenzen, die bei Kant ineinanderübergehen, nach einer andern Richtung hin modifizieren oder, was dasselbe besagt: Könnte nicht ein dritter Weg gefunden werden, der für die wissenschaftliche Forschung fruchtbar wäre?

Es muss hier hinzugefügt werden, dass Kant innerhalb seiner Theorie der Erfahrung dem Transzendentalismus den Vorzug gegeben hat. Er weist bekanntlich eine empirisch-psychologische Abteilung — die quaestio facti der Erkenntnisformen — von vornherein zurück und will statt dessen die quaestio juris beantworten d. h. die konstitutiven Elemente unserer Erkenntnis logisch begründen. Diese Aufgabe, die er sich vindiziert, könnte er ohne Heranziehung psychologischer Tatsachen nicht vollständig lösen. Die transzendentale Ableitung der Erkenntnisbedingungen bedarf also gewisser psychologischer Erörterungen. Die psychologische Methode erweist sich mithin, obwohl untergeordnet, doch als ein notwendiges und unentbehrliches Anhängsel der transzendentalen Analysis der Erfahrung. Kant sagt an einer Stelle seiner Prolegomena: „Um alles bisherige in einem Begriff zusammenzufassen ist zuvörderst nötig die Leser zu erinnern, dass hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem was in ihr liegt. Das erstere gehört zur empirischen Psychologie und würde selbst ohne das zweite, welches zur Kritik der Erkenntnis und besonders des Verstandes gehört, niemals gehörig entwickelt werden können (Prol. § 21 a.). Aus diesen Worten geht hervor, dass Kant, trotzdem er der transzendentalen Analysis den Vortritt lässt, doch die psychologische Betrachtungsweise als solche nicht ausgeschlossen wissen will. Welches ist die psychologische Betrachtungsweise resp. Methode, die geeignet wäre Kants Theorie der Wahrnehmung zu ergänzen? Diese Frage fällt für uns mit der vorhin angeschnittenen Frage zusammen, nämlich nach dem dritten möglichen Wege, den die Kant'sche Transzendentalphilosophie zulässt. Diese dritte Möglichkeit finden wir in der Theorie der Wahrnehmung Schopenhauers. Wie wir schon sahen, ist die Schopenhauer'sche Theorie der Wahrnehmung eine intellektualistische. Nach

ihm ist es der Verstand oder der Intellekt, der mit seiner immanenten Kausalfunktion den Weltbau konstituiert. Der Verstand ist bei Schopenhauer wie bei Kant transzendental; er schafft die Anschauung. Zur Rechtfertigung der Schopenhauer'schen Theorie der Wahrnehmung wollen wir hier zum Vergleich die Humes heranziehen, und auf die Vorzüge hinweisen, die jene gegenüber dieser besitzt. Der grosse Vorzug, der Schopenhauer'schen Theorie der Wahrnehmung, gegenüber der Humes ist der, dass sie sich nicht bloss mit einem assoziativen Faktor begnügt, sondern ausser ihm, im scharfen Gegensatz zu den Empirikern ein apperzeptives Vermögen,[1] nämlich den Intellekt annimmt. Während Hume die Kausalität auf die Mechanik mehrerer Vorstellungen resp. Assoziationen zurückführt, fasst Schopenhauer dieselbe als eine immanente Funktion unseres Verstandes auf. Stellen wir zur Veranschaulichung dies graphisch dar:

D. Humes Theorie der Wahrnehmung eine psychologisch-empirische.		**Schopenhauers Theorie der Wahrnehmung eine intellektualistische (transz.)**	
Der sensuale Faktor.	**Der assoc. Faktor. Die Einbildungskraft.**	**Der sensuale Faktor.**	**D. apper. od. d. int. F.**
Die Sukzession der Empfindungen (die Impressionen).	Einer Aufeinanderfolge der Empfindungen kosserpondiert eine Aufeinanderfolge der Wahrnehmungen durch die Einbildungskratt. Die Kausalität ist demnach eine willkürliche und subjek. Verknüpfung der Wahrnehmungen.	Das Chaos der „nichtssagenden Empfindungen".	Der Verstand bringt vermöge der Kausalfunktion die Erfahrung die gesetzmässige Ordnung, die objektive Anschauung zustande.

Den Vorzug, den wir bei Schopenhauers Theorie der Wahrnehmungen finden, bildet zugleich den Punkt, worin sich Schopenhauer mit Kant berührt. Sowohl Kant als Schopenhauer teilen die Ansicht, dass es bestimmte Gesetze gibt, die sich nicht in die psychologischen Assoziationsregeln auflösen lassen und daher einen höhern Dignitätsgrad beanspruchen als die letzteren. Kant nennt diese Gesetze: „Gesetze

[1] Aehnlich nimmt Wundt eine Apperceptionstätigkeit an, die einen hohen Dignitätsgrad besitzt als Assoziationsprozess. Es gibt nach ihm eine logische Kausalität, die höhere Erkenntnis als die Naturkausalität, resp. psycholog. Kausalität besitzt. Siehe „Logik", I. Bd., S. 627, 2. Aufl.

des transzendentalen Denken“. Schopenhauer dagegen nennt sie Intellektualgesetze oder mit Beibehaltung des Kant'schen Terminus „transzendentale Wahrheiten“. (Siehe S. v. Grd. §§ 32 u. 33.) Den Inbegriff der transzendentalen Wahrheiten bezeichnet er in Uebereinstimmung mit Kant als reine Naturwissenschaft. Die andern Differenzen zwischen Kant und Schopenhauer haben wir schon früher erörtert.

Zur Veranschaulichung möge folgende graphische Darstellung der Kant'schen Theorie der Erfahrung dienen:

Der sensuale Faktor.		**Der intellektuelle Faktor.**	
Die Affektion durch die Dinge an sich.	Die chaotischen Wahrnehmungen werden durch die reinen Formen der Sinnlichkeit (das Rezeptivitätsvermögen) Raum und Zeit geordnet.	**Analysis d. intell. Faktors psycholog. Funktion.**	**(Denkfunktionen) transc. log. Funktion.**
		A. Die Apprehension des Mannigfaltigen in der Anschauung.	reine Apprehension.
		B. Reproduktion in der Einbildungskraft.	d. transz. Synthesis.
		C. Rekognition im Begriff.	transz. Apperception.
			Verstandeskategorie Gesetze d. objektiv. Denkens.
Wahrnehmungsbilder. von subjektiv-zuständlichem Charakter mit zufällig willkürlicher Verknüpfung.			**Erfahrungsobjekte** von gegenständlich. Charakter mit notwend. Verknüpfung.

Wir haben oben die Philosophie Schopenhauers einen modifizierten Kantianismus genannt; dies muss aber cum grano salis verstanden werden. Denn trotz der innigen Verwandtschaft und Uebereinstimmung die zwischen den philosophischen Grundanschauungen dieser beiden Denker bestehen, lassen sich bei Schopenhauer gewisse Beziehungen und Gedankengänge nachweisen, die auf Originalität Anspruch machen können. Dies gilt besonders für unser Problem der Kausalität. Wir sahen, dass Schopenhauer gleich Kant auf dem Standpunkt des Apriorismus steht; allein bei ihm erfährt derselbe eine ganz andere Fundamentierung als bei Kant. Das Novum, das wir bei Schopenhauer finden, ist die Auffassung des Verhältnisses zwischen dem erkannten Objekt und erkennendem

Subjekte. Alle Aussenobjekte die vom Subjekt erkannt werden, haben ihren Sitz zunächst in unserem eigenen Leibe. Da dieser zugleich ein Medium darstellt, welches uns Affektionen vermittelt, die dann unser Verstand aufnimmt und in Erkenntnisse verarbeitet, so ist er das erste und unmittelbarste aller Objekte, gleichsam der primus inter pares. Demnach sind uns die übrigen Objekte unmittelbar gegeben, d. h. sie sind zunächst in unserm sensiblen Leibe als subjektive Empfindungen gegeben, und sodann werden sie vermöge der intellektuellen Funktion der Kausalität objektiviert. Daraus geht hervor, dass es die Verstandesfunktion der Kausalität ist, welche die Erfahrung resp. die empirische Anschauung zu stande bringt. Sie ist also eine conditio sine qua non für die Existenz einer realen Welt ausser uns (praeter mentem). Bei dem Prozess der Verwandlung der subjektiven Empfindungen in objektive Anschauungen werden, wie wir sahen, ausser der Kausalität von unserem Verstande noch die beiden Formen der Sinnlichkeit — Raum und Zeit — herangezogen; diese bilden sozusagen ein Posterius im Vergleich zu der Kausalfunktion, die ein Prius darstellt. Sie ist in erster Linie diejenige Funktion, die die im Subjekt vorhandenen Empfindungen als Wirkungen auffasst und auf Objekte ausser uns als ihre Ursachen bezieht. Dieser Prozess der Objektivierung der Empfindung involviert nach Schopenhauer, was wir früher andeuteten, einen intuitiven, unbewussten Verstandesschluss im Gegensatz zu dem Vernunftschluss, der eine Verknüpfung von Urteilen, also diskursiv ist.[1] Schopenhauer kennt zwei Betätigungsformen der Kausalfunktion: eine reflektierende-bewusste und eine intuitive-unbewusste. Es ist die zweite Form der Kausalität, die er in seiner Untersuchung im Auge hat, nicht die erste, die bei ihm gar nicht in Betracht kommt.[2] An diesem Ort tadelt er mit Recht an Kant, dass er die beiden Formen der Kausalität vermischt und nicht auseinandergehalten hat. Er sagt hier: „Kant hat die Vermittlung der empirischen Anschauung durch das uns vor aller Erfahrung bewusste Kausalitätsgesetz entweder nicht eingesehen, oder weil es zu seinen Absichten nicht passte geflissentlich umgangen" (S. v. Gr., S. 96, § 20). Schopenhauer zitiert ferner andere Belegstellen von Kants Kritik, um zu beweisen, dass Kant tatsächlich dem transzendentalen Realismus nahe gestanden hat. Er sagt hierzu: Nach Kant ist die „Wahrnehmung etwas ganz unmittel-

[1] Vergl. Liebmann, „Kant und Epigonen", S. 167.

[2] Volkelt, „Schop.", S. 102 ff.

bares, welches ohne alle Beihülfe des Kauselnexus und mithin des Verstandes zustande kommt; er identifiziert sie geradezu mit der Empfindung". Aus diesem Grunde kommt er zu der falschen Annahme, dass das Kausalgesetz als allein in der Reflexion, also in abstrakter. deutlicher Begriffserkenntnis vorhanden und möglich ist, hat daher keine Ahnung davon, dass die Anwendung desselben aller Reflexion vorhergeht, was doch offenbar der Fall ist, namentlich bei der empirischen Sinnesanschauung, an welche ausserdem nimmermehr zustande käme" (S. v. G., S. 97, § 21).[1]

Das Hauptverdienst Schopenhauers besteht, um dies zu rekapitulieren, darin. dass er am schlagendsten den Nachweis führte, dass wir nur unter der Voraussetzung des Kausalnexus zu einer extramentalen Erkenntnis der Dinge kommen können. Das Kausalgesetz ist das Band, das die Sinnesempfindung mit der objektiven Anschauung verknüpft. Es ist gleichsam die Brücke, die uns von der Sphäre der Immanenz zu der Sphäre der Transzendenz hinüberführt.[2] In diesem Punkt hat Schopenhauer, wie Liebmann richtig bemerkt, Kant wirklich korrigiert. (Vergl. s. Abhandl, „Ueber den objek. Anblick", S. 112 ff). Kant spricht im Anschluss des zweiten Raumarguments von einem Be-

[1] Man suchte diesen Vorwurf, den Schopenhauer Kant macht, dadurch zu entkräften, dass man auf die zweifache Funktion des Verstandesvermögens, nämlich einmal auf den reflektierenden und das andere Mal auf den objektivierenden Verstand hinwies. Diese Uebereinstimmung ist, wie wir anderswo hervorhoben, eine ganz formelle, dem Wortlaute nach, nicht dem Sinne nach. Wenn man die Unterscheidung bei Kant mit der bei Schopenhauer als zusammenfallend betrachtet, so begeht man nach unserer Ansicht den Fehler der quaternio terminorum: man vergisst dabei was Verstand bei Kant heisst und was bei Schopenhauer. Bei Kant bedeutet der Verstand soviel als Denken, bei Schopenhauer ist er dagegen das Vermögen, anschauliche Objekte zu erkennen. Der Grenzstrich ist, wie man sieht, bei Kant zwischen Anschauung und Denken gezogen, während er bei Schopenhauer zwischen Empfindung und Anschaunug ist. Die Kritik, die Schopenhauer in diesem Punkt an Kant ausübt, halten wir von dem Standpunkt der totalen Diversität der anschaulichen und abstrakten Erkenntnis, der wir uns anschliessen, für zutreffend. Dadurch hat sich unserer Meinung nach Schopenhauer ein Verdienst erworben, indem er die Unklarheit, die bei Kant über diesen Punkt herrscht, beseitigt.

[2] J. Volkelt und Ed. v. Hartmann haben besonders die transzendentale Bedeutung der Kausalität betont. Vergl. Volkelt, „Kants Erkenntnistheorie", 1879, S. 184 ff. Ed. v. Hartmann, „Ding an sich und seine Beschaffenheit", S. 35 ff. Ferner Horn, R., „Der Kausalitätsbegriff in der Philos. etc.", Seite 26.



zogenwerden der Empfindung auf Etwas ausser uns; es ist aber unklar, was Kant unter dem Wort „Etwas" versteht. Dasselbe lässt eine zweifache Deutung zu: man kann unter Etwas, worauf die Empfindungen bezogen werden, entweder das von Kant eingeführte „Ding an sich" verstehen — dann verlässt man den Boden der Erfahrung und macht sich dadurch eines transzendenten Gebrauches der Kausalitätskategorie[1] schuldig — oder aber man versteht darunter den vermöge des objektivierenden Denkens (Kant sagt transzendentalen) hinzugedachten — besser gesagt erzeugten — Gegenstand. Eben dieser zweiten Ausdeutungsweise ist Schopenhauer nachgegangen und hat den Gedankengang Kants nach dieser Richtung modifiziert und weiter ausgeführt. Der Widerspruch, den er bei Kant fand, bestand, wie erinnerlich, darin, dass dieser einerseits den Gegenstand schon bei der Wahrnehmung entstehen liess, mithin einen Kausalzusammenhang vor jeder möglichen Erfahrung annahm; anderseits sollte aber das transzendentale Denken durch seine Kategorien, resp. die Kausalitätskategorie erst den Gegenstand erzeugen. Schopenhauer erscheint die Sache einfacher als Kant: Es gibt auf der einen Seite Empfindungen, die uns die Sinne liefern und auf der andern Seite objektive Anschauungen, die ein Erzeugnis unseres schöpferischen Intellekts, bezw. des Kausalitätsgesetzes sind. Damit hat also Schopenhauer auch das zweite Raumargument Kants korrigiert.[2]

Zu den Hauptvertretern der sog. Theorie der unbewussten Schlüsse gehört auch Schopenhauer.[3] Nach ihm ist der kausale Schluss von der Wirkung auf die Ursache, d. i. das Bindeglied zwischen der Empfindung in uns und ihrem adäquaten Objekt ausser uns, ein intuitiver, unbewusster Schluss. Es ist ein Verdienst Schopenhauers, dass er den unbewussten Kausalschluss bei dem Objekti-

[1] Auf diesen Widerspruch bei Kant hat zuerst G. E. Schulze in seinem „Aenesidemus", S. 261 ff. 273 (1792) hingewiesen, vor ihm Fr. H. Jacobi.

[2] Vergl. Vaihinger, „Comm", II. Bd., S. 164,

[3] Diese Theorie der unbewussten Schlüsse ist nicht zum ersten Mal von Schopenhauer aufgestellt worden. (Nach Riehl „Philos. Kritizismus", II. Bd. 2. Teil, S. 55 schon bei Alhazen; nach Liebmann, „Obj. Anblick", S. 113. bei Campanella und Hobbes). Dieselben finden wir sporadisch vertreten bei Descartes. Siehe s. „Betracht. ü. d. Grundl. d. Philos.", II. Edit., S. 44. D. Hume (vergl. Ueber den Verstand, ed. Lipps, S. 537) und Kant (vergl. Kr. d. r. V., S. 315, S. 186, Proleg. § 30, S. 94). Vergl. hierbei E. Zeller, „Vortr. in Abhdlg." III. Samml., S. 225—279. E. v. Hartmann, „Philos. d. Unbewusst.", 10. Aufl., S. 13 ff. Laas, „Analog. d. Erfahr.", S. 287, Anm. 72. E. v. Hartmann, „D. Ding a. s. u. s. Beschaffenheit", S. 68.

vationsprozess ausdrücklich hervorgehoben und betont hat. Sein bei weitem wichtigstes Verdienst ist es aber, dass er auf Grund seines Prinzips der Intellektualität eine eigenartige Theorie des Sehens entwickelt. Dieser müssen wir im Vorbeigehen einige Betrachtungen widmen. Schopenhauer nahm bekanntlich zur Erklärung des Zustandekommens der Anschauung zwei Faktoren an; der erstere, der sensuale Faktor, ist durch die Sinnesempfindungen, und der zweite, der intellektuelle Faktor, durch unseren Verstand samt seinem Kausalgesetze gegeben. Die grosse Kluft, die zwischen diesen beiden Faktoren besteht, zu zeigen, sowie auch die Art und Weise, wie der letztere aus dem ersteren die extramentale Welt aufbaut, ist die Aufgabe, die Schopenhauer sich im 21. Kapitel seiner Abhandlung über den Satz vom Grunde stellt. Die objektive Anschauung verdankt ihre Entstehung hauptsächlich zwei Sinnen, dem Gesichtssinn und Tastsinn. Diese nennt Schopenhauer daher objektive Sinne, im Gegensatz zu dem Gehörs-, Geruchs- und Geschmackssinn, die nach ihm subjektiv sind. Wie können nun beim Sehen die subjektiven Affektionen durch den Intellekt in objektive Anschauungen umgewandelt werden? Dieses Problem, welches wir früher als das erkenntnistheoretische Hauptproblem bezeichneten, erhält hier eine ganz andere Wendung, eine psychologisch-physiologische. Dasselbe teilt sich naturgemäss in folgende Spezialprobleme: 1. Wie ist die Tatsache zu erklären, dass wir die Gegenstände ausser uns aufrecht sehen, trotz ihrer umgekehrten Gestalt auf der Netzhaut? (Das Problem des Aufrechtsehens); 2. Wie geht es zu, dass wir statt zwei Objekte entsprechend den zwei Netzhautbildern, bloss ein Objekt sehen? (Das Problem des binokulären Einfachsehens) und 3. Wie können wir die Gegenstände in der Entfernung (Tiefe, perspektivisch) sehen, da doch unsere Netzhautbilder flächenhaft sind (Das Problem der dritten Dimension).

Die Lösung dieser drei Probleme fällt Schopenhauer nach allem bis jetzt ausgeführten nicht schwer. Sie dienen ihm jetzt als Beleg für seine idealistische These, dass unser Verstand spontan und schöpferisch resp. die Anschauung nicht in der Sinnesempfindung gegeben ist. Demnach hat die Theorie des Sehens für ihn mehr eine transzendental-philosophische, als eine psychologische Bedeutung.[1]

Die Funktionen, die unser Verstand unbewusst an den sinnlichen Daten vollzieht, sind gemäss der vorhin aufgestellten Anordnung

[1] Siehe Liebmann, „Analys. d. Wirkl.“, S. 145.



folgende: Der Verstand macht es, vermöge des ihm immanenten Kausalgesetzes möglich: erstens, dass wir die Objekte trotz ihrer umgekehrten Gestalt in der Retina, aufrecht sehen. Die Strahlen, die von dem sichtbaren Objekt ausgehen, durchschneiden sie in der Oeffnung der Pupille und bilden sich sodann in der Retina verkehrt ab. An diese, durch die Irritierung der Sehnerven hervorgerufenen Empfindungen[1] tritt sofort der Verstand heran und bezieht dieselbe mit Hülfe des Kausalgesetzes auf die Objekte. Diese Dislozierung der Empfindungen in den Raum geht so vor sich, dass die Lichtstrahlen des umgekehrten Bildes von der Retina aus wieder zurückverfolgt werden und infolge dessen das Bild aufrecht erscheint. Zweitens macht der Verstand, dass wir das zweimal Empfundene einmal sehen. Beim Fixieren eines Objektes bringen wir unsere Augen in solche Stellung, dass die Bilder nur auf das Zentrum der Netzhaut fallen und somit einen optischen Winkel bilden an dem Punkt, wo sich die beiden konvergierenden Augenaxen schneiden. Die

[1] König, in seiner oft von uns erwähnten Abhandlung „Entw. d. K.-Problems“, Bd. II, S. 55 unterwirft die Schopenhauersche Lehre von der Intellektualität der Anschauung einer beachtenswerten Kritik. Den Haupteinwand, den er dagegen macht, ist kurz folgender: Der intellektualistischen Theorie der Wahrnehmung Schopenhauers ist nach ihm kein erkenntnistheoretischer Wert beizumessen, weil sie nicht erklären kann, wie ein „Wirken der Dinge untereinander, ein objektives Geschehen ausser uns“ stattfindet. Die ganze Theorie der Genesis der Anschauung Schopenhauers samt seinem Beweise für die Apriorität der Kausalität läuft nach ihm auf einen circulus vitiosus hinaus, der darin besteht, dass Schopenhauer, um das Zustandekommen der Objekte im Raum zu erklären, ad hoc eine Realität der Aussenwelt von vornherein annimmt. Dieser kritische Einwand Königs ist unseres Erachtens kaum zutreffend: er ist vielmehr auf eine falsche Interpretation der Wahrnehmungstheorie Schopenhauers, resp. der falschen Auslegung des Begriffes der Empfindung bei Schopenhauer zurückzuführen. König meint, dass Schopenhauer nicht berechtigt ist, von einer Konstruktion der Aussenwelt durch den Intellekt zu reden, da er ja die Objekte als „beharrlich existierend und aufeinander wirkend“ denkt; d. h. er lässt den Substanz- und Kausalbegriff ausserhalb des Subjekts also transzendent gelten und danach erst will er beweisen, wie die alleinige apriorische Form der Kausalität die ganze erfahrbare Welt erzeugt. Er hätte, nach König, in diesem Falle Recht von einer Rekonstruktion der Dinge in der Aussenwelt zu sprechen, was die Annahme einer Mitwirkung gewisser rationeller Elemente nicht schlechtweg ausschliesst, nicht aber von der Konstruktion der Aussenwelt an dem Leitfaden des Verstandes. Diese Auslegungsweise der Schopenhauerschen Wahrnehmungstheorie drückt unseres Wissens nicht den wahren Sachverhalt aus. König fasst den

beiden Netzhautpunkte stellen symetrische entsprechende oder gleichnamige Stellen dar. Sobald der Verstand, der hinter allen Affektionen lauert, diese geometrische Korrespondenz der beiden Netzhautbilder bemerkt, führt er sie kausal auf, indem er die ihnen korrespondierenden Ursachen auf ein Objekt im Raume bezieht und so den Gegenstand statt doppelt nur einfach sieht. Drittens fügt der Verstand unbewusster Weise die dritte Dimension hinzu. Die flächenhaften Retinabilder werden durch das Kausalgesetz in plastische umgewandelt. Durch diesen Hinzutritt der dritten Dimension ist zugleich die Entfernung der Objekte untereinander gegeben. Beim Sehen sind uns die Richtungs (Projektions-) linien, in denen die Objekte liegen, gegeben, nicht aber ihre Entfernung: sie wird erst durch den Intellekt hinzugefügt.[1]

Das bis jetzt von uns entwickelte Prinzip der Intellektualität der Anschauung ist für Schopenhauer insofern von grosser Bedeutung, als er nur in ihm den einzig möglichen Beweis für die Apriorität

sensualen Faktor bei Schopenhauer als transzendent auf. Würde man diese Auslegungsweise Königs akzeptieren, so wäre der von ihm gerügte Widerspruch da und es liesse sich derselbe nicht hinwegdisputieren. Tatsächlich verhält es sich aber bei Schopenhauer anders. Die Empfindung ist nach ihm nicht transzendent sondern immanent: sie ist ihm ein „subjektiver Vorgang innerhalb des Organismus“, d. h. ihr haftet von Hause aus nichts Objektives an. Die objektiv-räumliche Bezeichnung, oder, um den treffenden Ausdruck Volkels zu gebrauchen, „der Schein der Transsubjektivität“ kommt erst zustande durch die bewusste Betätigung der Kausalgesetze (vergl. d. Aufs. v. Volkelt „Beiträge zur Analysis des Bewusstseins“ i. d. Zeitschrift f. Phil. und phil. Kritik, Bd. 112, S. 225; „Erfahrung und Denken“, S. 94 ff, 1. Aufl.). Hieranschliessend sei auf einen Berührungspunkt von eminenter Wichtigkeit zwischen Kant und Schopenhauer hingewiesen. Sowohl Kant als Schopenhauer stehen auf dem Standpunkt des formalen (transzendentalen) Idealismus. Beide Denker vindizieren übereinstimmend dem intellektuellen Faktor (der Form) einen höhern Dignitäts- oder Objektivitätsgrad: es ist die Form, die das chaotische Durcheinander von Affektionen ordnet; sie kann demnach nie in der Empfindung enthalten sein. Siehe Krit. d. r. V., S. 243, Schs. Satz v. Grd., § 21.

[1] Diese in kurzen Zügen entwickelte Theorie des Sehens ist in der Folgezeit von H. Helmholz (vergl. „d. neuern Fortschritte in der Theorie des Sehens“, „Physiol. Optik“), Nagel, Zöllner u. a. m. verfochten und weiter ausgebildet worden. Unter andern hat auch O. Liebmann in seinem Werke „Ueber den objektiven Anblick“ diese Theorie vertreten und konsequent durchgeführt. Auf die von Helmholz angeregte Kontroverse zwischen der empirischen und nativistischen Theorie des Sehens können wir hier nicht eingehen. Wir begnügen uns, auf die hauptsächlichsten Vertreter und ihre

des Kausalgesetzes erblickte. Kant ging, wie wir sahen, in seiner Gewissenhaftigkeit so weit, dass er sich nicht bloss mit der allgemeinern Begründung der Apriorität der Kategorien in seiner transzendentalen Deduktion begnügte, sondern speziell für die Kausalitätskategorie, ebenso wie für die beiden andern Kategorien der Relation einen besondern Beweis erbrachte, den wir früher in extenso behandelt haben. Schopenhauer verwirft in § 23 seines „Satzes vom Grunde" diese tiefsinnige Beweisführung Kants. Seine diesbezüglichen Einwendungen lassen sich in folgende Punkte zusammenfassen:[1] 1. Die Beispiele des Hauses und des Schiffes die Kant heranzieht, um die Notwendigkeit eines Unterschiedes zwischen der subjektiven völlig unbestimmten Wahrnehmungsreihe einerseits, und der gesetzmässig bestimmten, jeder Willkür entzogenen Zeitfolge im Objekt andrerseits, darzutun, findet Schopenhauer unzutreffend. Diese Unterscheidung ist nach ihm unbegründet, denn in beiden Fällen haben wir es mit Begebenheiten zu tun, die als solche stets Veränderungen realer Objekte darstellen, die wir eben objektiv erkennen. Von einer subjektiven und objektiven Succession kann demnach keine Rede sein. Der einzige Unterschied der zwischen diesen beiden Begebenheiten besteht, ist der, dass im ersten Falle — beim Betrachten des Hauses — die Veränderung von dem eigenen Leibe des Beobachters, und namentlich von einem Teil desselben, und zwar von dem Auge ausgeht, während im zweiten Falle — beim Schiffe — sowohl das Auge des Beobachters, als auch das betrachtete Objekt in einer Veränderung begriffen sind. Der Schluss Kants von der Willkür der Apprehension der Teile des Hauses auf ihre Nichtobjektivität ist nach Schopenhauer falsch, weil dies, ebenso wie das Fahren des Schiffes, eine Begebenheit ist. Dort wie hier haben wir es immer mit Veränderungen realer Objekte zu tun, im ersten Falle bewegt sich unser Auge vom Giebel bis zum Grunde oder vom Grunde bis zum Giebel oder von links nach rechts etc., was alles Begebenheiten

Schriften hinzuweisen. Helmholz „Physiolog. Optik", § 28, S. 594 ff, S. 606 ff. A. Lange, „Gesch. d. Materialis.", II. Bd., S. 409 ff. Liebmann, „Anal. d. Wirkl.", S. 199 ff. K. Fischer, „Gesch. d. neu. Philos.", Bd. IX, S. 189 ff. Die Beziehungen Helmholzs speziell zu Kant erörtert eingehend Goldschmid in seinem Buche „Kant und Helmholz". Vergl. hierzu Cohen, „Kants Theorie der Erfahrung", S. 236.

[1] Eine beachtenswerte Kritik der Kantschen Beweisführung vom Standpunkt der Biologie liefert O. Bütschli in dem Artikel „Kants Lehre von der Kausalität", Annalen der Naturphilosophie IV. Bd., 3. Heft, S. 309 ff.

sind, genau so wie ihm zweiten Falle die Bewegung des Schiffes eine Begebenheit ist. Schopenhauer bemerkt hierzu: „Es ist gar kein Unterschied, ob ich an einer Reihe Soldaten vorbeigehe oder diese an mir; beides sind Begebenheiten. Fixiere ich vom Ufer aus den Blick auf ein nahe vorbeifahrendes Schiff, so wird es mir bald scheinen, dass das Ufer mit mir sich bewege und das Schiff still stehe: hierbei bin ich nun zwar in der Ursache der relativen Ortsveränderung irre, da ich die Bewegung einem falschen Objekte zuschreibe, aber die reale Succession der relativen Stellungen meines Leibes zum Schiffe erkenne ich dennoch objektiv und richtig (S. v. G., S. 103—104). Das Moment der Willkür der Apprehension, worauf die Argumentation Kants sich stützt, ist nach Schopenhauer hier von keiner ausschlaggebenden Bedeutung. Wie die Reihenfolge der Wahrnehmungen bei der Apprehension der Teile des Hauses beliebig umkehrbar ist, so lässt sich auch ebenso die Succession der Veränderungen des stromabwärtsfahrenden Schiffes umkehren, „sobald der Betrachter ebensowohl die Kraft hätte, das Schiff stromaufwärts zu ziehen, wie die, sein Auge in einer der ersten entgegengesetzten Richtung zu bewegen". Kant hat nach Schopenhauer gar nicht die Tatsache berücksichtigt, dass unser Leib ein Objekt unter Objekten ist. (Wie wir früher sahen, hat Kant diesen Punkt gar nicht berührt und wir betrachten es als ein Verdienst Schopenhauers, dass er das Verhältnis zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt klar gelegt hat). Die Aufeinanderfolge der Eindrücke der andern Objekte auf unsern Leib ist eine unmittelbare, objektivempirische, nicht aber eine subjektiv-willkürliche, die dann, wie Kant irrig meinte, durch die Regel der Kausalität objektiv fixiert wird. Hiermit erweist sich die Unterscheidung zwischen subjektiver und Zeitfolge, die den nervus probandi der ganzen Argumentation Kants bildet, als nicht stichhaltig.[1]

2. Ein anderes Bedenken Schopenhauers, welches sich dem ersten unmittelbar anschliesst, bezieht sich auf das Kriterium der Objektivität

[1] Cohen in seiner „Theorie der Erfahrung", S. 456 will beweisen, dass Schopenhauer die ganze Beweisführung Kants missverstanden hat. Er tut das durch die Hinzuziehung der dritten Analogie Kants, die Schopenhauer vollständig ausser Acht gelassen hat. Unserer Meinung nach ist die Kritik, die Schopenhauer in dieser Hinsicht an Kant ausübt, ganz berechtigt. Nicht die dritte Analogie ist es, die hier als Ergänzung hinzukommen muss, sondern die erste, wie wir später sehen werden.

(was zugleich Apriorität bedeutet) der Kausalität, oder mit Anwendung von Kants eigenen Worten, auf das Problem des Folgens und Erfolgens. Kant hat behauptet, dass wir nur vermöge des Kausalgesetzes eine subjektiv-unbestimmte in eine objektiv-bestimmte Folge umwandeln können. Zwei Veränderungen, die aufeinanderfolgen, werden dann als objektiv erkannt, wenn wir vermöge des Kausalgesetzes die eine als Antecedens, die andere, darauffolgende, als Konsequenz auffassen. Die unmittelbare Folgerung von dieser Behauptung Kants ist, dass er das Aufeinanderfolgen der Erscheinungen nur als ein Auseinanderfolgen anerkannt wissen will. Das post hoc muss stets ein propter hoc sein. Dieser Behauptung Kants tritt Schopenhauer aufs entschiedenste entgegen. Nach ihm können die Erscheinungen successiv aufeinanderfolgen ohne auseinander zuerfolgen, d. h. nicht jede Succession braucht kausal gedeutet zu werden. Dadurch wird nach ihm das Kausalgesetz keineswegs umgestossen, dasselbe gilt trotzdem. Kant ist nach Schopenhauer zu weit gegangen, indem er alles Folgen nur für ein Erfolgen ausgibt. Schopenhauer führt eine Reihe negativer Instanzen gegen diese Behauptung Kants an. (Vergl. hierzu E. v. Hartmann, „Das Ding an sich und seine Beschaffenheit“, S. 56 ff.). *α.* Kant kann nach ihm auf keinen Fall erklären, was man im gewöhnlichen Sprachgebrauch als Zufall, oder was Aristoteles als *συμβεβηκός* bezeichnet.[1] Zufällig[2] nennt man, was nach Kant ein Nonsens wäre, eine Succession von Begebenheiten, die in keinem Kausalnexus untereinander stehen. Wenn

[1] Siehe Arist. „Topik“ I. 5, 102 b. 6, ferner Metaphys. V. 102, 5 a. 14.

[2] A. Lange, in seiner „Gesch. d. Mat.“, Bd. II, S. 47, nennt witzig diejenigen, die alles dem Zufalle zuschreiben, „privilegierte Dummköpfe“. Offenbar will er dadurch nicht Kant verteidigen und das Wort „Zufall“ aus dem Sprachgebrauch eliminieren. Dies ist viel mehr als eine Persiflage derjenigen aufzufassen, die aus Unwissenheit und Unkenntnis hinter jeder Erscheinung ein dämonisches Wesen erblicken, „dessen Tücke für alle seine Missgeschicke den genügenden Grund enthält.“ Zu akzeptieren ist hier die Unterscheidung Liebmanns („Analys. d. Wirkl.“, S. 188 ff) zwischen Zufall im absoluten und relativen Sinn. Wenn man es im ersten Sinne nimmt, so muss konsequenterweise jedes gesetzmässige Auftreten der Ereignisse, resp. jede kausale Erklärung derselben bestritten werden, wie das bei den Sensualisten und den Mystikern der Fall ist; im zweiten Sinne genommen, entspricht es dem gewöhnlichen Sprachgebrauch und bedeutet ein Zusammentreffen zweier von einander weit entfernter Kausalreihen. Wenn Schopenhauer hier von dem Zufall spricht, so hat er die letzte Bedeutung, den relativen Zufall vor Auge.

beispielsweise beim Hinausgehen ein Ziegelstein vom Dache herunterfällt und mich trifft, so sage ich und die andern, dass dieses Ereignis ein Zufall gewesen ist. Niemanden würde es einfallen, den Fall des Ziegelsteines mit meinem Hinausgehen in kausale Verbindung zu setzen, trotz der Succession, die zwischen ihnen besteht; es sind das von einander getrennte toto genere verschiedene Kausalreihen, die in demselben Zeitpunkt aufeinander gestossen sind. *b.* Ebenso verhält es sich bei der Succession und Apprehension der Töne einer Melodie. Kant würde in das grösste Paradoxon verfallen, wenn er die objektive Aufeinanderfolge der Töne hier durch das Kausalgesetz entstehen liesse. Hier haben wir wiederum ein Folgen (Succession), nicht aber ein Erfolgen (kausale Deutung). *c.* Aufs schlagendste wird die Hypothese Kants durch das letzte Beispiel, die Succession von Tag und Nacht widerlegt. Diese hatte man von jeher als objektiv erkannt, ohne dieselben kausaliter aufzufassen. Die richtige Ursache dieses Phänomens kannte man bis auf Copernicus nicht, erst dieser hat sie ermittelt. Hiermit erweist sich zugleich die Hypothese Humes als unzulänglich. Obwohl die Folge von Tag und Nacht so oft sich wiederholt, so wird dadurch doch niemand veranlasst dieselbe kausal aufzufassen. Hume bildet nach Schopenhauer ein Analogon Kants. Dieser erklärte das propter hoc für ein post hoc, das Erfolgen für ein Folgen. Kant fällt dagegen, in dem Bestreben, Hume zu widerlegen, in das entgegengesetzte Extrem und meint, dass nur das propter hoc es ist, welches das post hoc bestimmt, und es kein anderes Folgen gebe, als das Erfolgen.

3. Mit diesem letzteren Fehler läuft bei Kant ein anderer mit unter, den er an Leibniz getadelt hat, nämlich, dass er „die Formen der Sinnlichkeit intellektuierte“. Nach Kant erhält eine Erscheinung ihren Objektivitätswert nur durch die Denkfunktion der Kausalität, andererseits behauptet er aber sonderbarerweise — im Widerspruche mit sich selbst — dass das empirische Kriterium der kausalen Relation die blosse Sinnlichkeit sei. Es ist hier nicht einzusehen, warum dann die Objektivität der Succession aus der Kausalität entspringen sollte.[1] Das richtige Verhältnis ist nach Schopenhauer folgendes: Das Korrelat der kausalen Erkenntnis oder des Erfolgens ist der Verstand; nur er kann die Erscheinungen kausal auffassen,

[1] Laas sucht in seiner „Analogie d. Erfahr.“, S. 193 den Fehler Kants dadurch zu entfernen, dass er die betreffende Stelle transzendental-idealistisch deutet.

das adäquate Vermögen des Folgens dagegen ist die Sinnlichkeit; (diesen Ausdruck behält Schopenhauer bei, trotzdem er denselben nicht für geeignet hält) nur durch sie können wir die Successiou erfassen. Daraus folgt mit logischer Notwendigkeit, dass sowohl die Succession der Erscheinungen in der Zeit, als auch die Koexistenz der Dinge im Raume empirisch erkennbar ist. Der vierte kritische Einwurf, der gleichsam eine Paraphrase der obengenannten bildet, betrifft die falsche Fassung des Begriffes der Wirklichkeit. Kant glaubt, dass eine Erscheinung nur dann eine objektive Realität beanspruchen dürfte, wenn sie sich als Glied eines gesetzmässigen Zusammenhanges erweist, oder, mit Kant zu reden, die gesetzmässige d. i. kausale Folge ist die Bedingung der Erfahrung. Wirklich sein heisst nach ihm soviel als gesetzmässig ableitbar sein. Eine Erscheinung darf nach Kannt dann, „wirklich“ genannt werden, wenn sie sich auf einen kausalen Zusammenhang zurückführen lässt. Erläutern wir das an dem folgenden Beispiel, welches man hierzu oft herangezogen hat. Angenommen ich sitze in meinem Zimmer und nehme plötzlich eine Palme vor mir wahr. Da ich geistig gesund bin, weiss ich ganz genau, dass das eine trügerische Wahrnehmung ist, die durch Ueberanstrengung oder durch irgend eine andere Ursache in mir hervorgerufen worden ist. Woran erkenne ich nun, dass die Palme, die ich halluziniere, nicht wirklich ist, d. h. dass ihr kein reales Objekt korrespondiert? Kant oder ein Kantianer würde darauf folgende Antwort geben: Dass du die halluzinierte Palme nicht für wirklich hälst, verdankst du allein dem Kausalgesetze; du weist, dass in deinem Zimmer keine Palme wächst, da ihr die nötigen Existenzbedingungen vollständig fehlen, mithin lässt sie sich nicht als ein Glied einer Kausalkette einordnen ergo die Palme ist eine subjektive Erscheinung.[1] Wie man aus diesem Paradigma ersieht, geht die Absicht Kants dahin, zu beweisen, dass die Wirklichkeit einer Succession nur von ihrer kausalen Notwendigkeit abhängig ist. Gerade das Umgekehrte trifft nach Schopenhauer zu: Die Succession der Veränderungen realer Objekte ist von vorneherein empirisch, mithin auch wirklich. Notwendig ist eine Succession zweier oder mehrerer Zustände nur dann, wenn unser Verstand ver-

[1] Diese Frage behandelt sehr eingehend Schopenhauer. Vergl. „W. a. W. u. V.“, I. Bd., S. 49 ff. Vergl. die interessanten Ausführungen Lasswitzs in seinem Buche „Wirklichkeiten“, S. 362 ff. Auch Busse. L., „Philosophie und Erkenntnistheorie“, S. 21 ff.

mittelst des Kausalgesetzes jeder Begebenheit eine bestimmte Stelle anweist. Eben diese Notwendigkeit der Succession deutet darauf hin, dass das Gesetz der Kausalität kein Empeirem, sondern ein apriorisches, vor jeder Erfahrung gegebenes Prinzip ist. Schopenhauer beruft sich ferner bei seiner Begründung der Apriorität des Kausalgesetzes auf die Apodiktität mit der sich uns das Kausalgesetz aufdrängt. Aehnlich wie Kant meint er, dass das Kausalgesetz ein absolut notwendiges, a priori feststehendes Prinzip sei, demnach einen höhern Dignitätsgrad besitzt, als das Naturgesetz. Dasselbe unterscheidet sich von dem letzteren dadurch, dass es sich nicht wegdenken lässt, daher denknotwendig ist, während das Naturgesetz, als eine durch Induktion gewonnene Regel die Denkmöglichkeit seines Nichtbestehens sehr wohl zulässt. Um hierzu sein eigenes Beispiel anzuführen: Wir können uns z. B. denken, dass das Gesetz der Gravitation einmal aufhörte zu wirken, nicht aber, dass dieses ohne Ursache geschähe" (S. v. G. S. 106).

Nachdem wir die Theorie der Kausalität bei Kant und Schopenhauer in grossen Zügen entwickelt haben, wollen wir unsere eigene Stellung zu dem Problem darlegen. Bevor wir aber dazu schreiten, wollen wir den Standpunkt Schopenhauers einer immanenten Kritik unterwerfen und die etwaigen Korrekturen und Ergänzungen, die derselbe zulässt, in Erwägung ziehen. Der erste Irrtum, der der ganzen Philosophie resp. Erkenntnistheorie Schopenhauers anhaftet, ist ihre sog. materialistische Tendenz. Schopenhauer, der sich zu dem idealistischen und phänomenalistischen Standpunkt Kants bekennt, huldigt andrerseits dem vulgären Materialismus. Es gibt in der Geschichte der Philosophie keinen andern Philosoph, der die Unzulänglichkeit des Materialismus so treffend dargelegt hat, wie Schopenhauer. Wie lässt sich dieser seltsame Widerspruch bei Schopenhauer erklären? Schon der Satz von der Korrelativität von Subjekt und Objekt scheint ebenso den Materialismus, wie den extremen Subjektivismus, etwa den Fichtes, auszuschliessen. Schopenhauer selbst bemerkt, dass diese beiden Richtungen ein circulus vitiosus begehen, indem sie den Satz vom Grunde auf das Verhältnis vom Subjekt und Objekt anwenden. Während der subjektive Idealismus den zureichenden Grund aller Erscheinungen in das Subjekt verlegt, sucht dagegen der Materialismus alles von dem Objekt abzuleiten, indem er das Subjekt ignoriert resp. dasselbe für eine Modifikation der Materie erklärt. Eben diesen Zirkel, den Schopenhauer an beiden

philosophischen Anschauungen rügt, hat er selbst begangen. Was den subjektiven Idealismus anbetrifft, so schlägt er sich hier in seiner Kritik mit seinen eigenen Waffen; er selbst supponierte, wie Fichte, dem Selbstbewusstsein ein transzendentales Sein, das er den Willen nannte und worin er den Schlüssel für die Erkenntnis des Dinges an sich zu finden glaubte. Aber auch den Fehler des Materialismus hat Schopenhauer mitbegangen. Am krassesten tritt das in seiner Erkenntnistheorie zu Tage. Nach ihm ist der Intellekt identisch mit dem Gehirn, die Erkenntnisformen mit den Gehirnfunktionen. Der Intellekt verdankt seine Existenz dem blinden Willen; da der Intellekt die ganze Welt zustande bringt, so ist dieselbe ein „Gehirnphänomen". Daraus folgt, dass die appriorischen Funktionen zweimal vorhanden sind; das erste Mal, bevor das Gehirn da war, um es zu ermöglichen, und das zweite Mal mit dem Entstehen desselben, um die objektive Welt gleichsam post festum hervorzubringen. Der Zirkel ist hier ja ersichtlich! Wir verzichten darauf, die Irrtümer und die Fehler, die der Philosophie Schopenhauers anhaften, aufzudecken; dieselben sind von vielen nachgewiesen und kritisiert worden, besonders von K. Fischer und J. Volkelt, auf deren Schriften wir gelegentlich verweisen. Vielmehr liegt uns bei dem Hinweis auf das hauptsächlichste Gebrechen der Erkenntnistheorie Schopenhauers daran, die Frage anzuknüpfen, ob sich dasselbe nicht beseitigen, resp. durch andere Elemente ergänzen lässt, oder um die Frage näher zu präzisieren, ob die materialistische Tendenz der Erkenntnistheorie Schopenhauers, dessen Grundprinzipien wir im grossen und ganzen als richtig anerkannt haben, eliminiert werden kann, ohne dass dadurch seinen Grundanschauungen Abbruch geschieht? Diese Frage ist in bejahendem Sinne zu beantworten. In diesem Falle ist der Schlachtruf des Neukantianismus „Zurück auf Kant", den O. Liebmann zuerst geprägt hat, durchaus berechtigt. Die hier nötige Ergänzung finden wir in einem Rekurs auf Kants Formulierung der Aufgabe seiner Transzendentalphilosophie: Kant, der Kritiker ging nicht wie seine Vorgänger von gewissen vorgefassten Meinungen über das Wesen der Dinge aus, sondern der Ausgangspunkt seiner Betrachtungen bildete das Bewusstsein, diese nicht weiter zerlegbare Urtatsache kat exochen. Seine immanenten Schranken festzustellen, d. h. die metakosmischen Bedingungen, die der Wissenschaft zu Grunde liegen, zu eruieren, war, wie wir wissen, die Aufgabe seiner Transzendentalphilosophie, bezw. Erkenntnistheorie. Dies

war seine kopernikanische Leistung, das Bahnbrechende und das Epochemachende an seinem Kritizismus.[1] Die Erkenntnistheorie, resp. die Wahrnehmungstheorie Schopenhauers bedarf nach einer andern Seite hin einer Ergänzung. Wie wir uns erinnern, nimmt Schopenhauer keine besondere Kategorie der Substanzialität an. Die alleingebietende Kategorie in der Welt der Erscheinungen ist nach ihm die Kausalität, deren der Raum und Zeit zu Dienste stehen. Der Substanzkategorie spricht er nur einen abgeleiteten Wert zu; sie ist ihm ein Korrollarium der Kausalität, wie er z. B. auch das Gesetz der Trägheit für ein solches hält. Er indentifiziert sie bald mit der letzteren, bald mit der Materie. Substanz und Materie hält er für Synonima. (W. a. W. u. V. I. 41 ff.) Andererseits behauptet er, „die Materie sei durch und durch Kausalität; ihr Wesen sei das Wirken". „Das Sein der Objekte besteht in ihrem Wirken." (W. a. W. u. V. I. § 4 S. 9, II. S. 48 ff.) Daraus geht hervor, dass die Substanzialität oder Sempiternität der Materie, wie er sie noch anders nennt, identisch ist mit der Kausalität. Diese Ansicht Schopenhauers ist völlig falsch und ungereimt. Es ist gar nicht abzusehen, wie die Substanz, die toto genere von der Kausalität verschieden ist, aus derselben folgen soll. Aus der kausalen Auffassung einer Reihe von Erscheinungen folgt nicht eo ipso, dass diese realiter vorhanden, d. i. mit einem materiellen Substrat ausgestattet sei. Die Behauptung Schopenhauers, dass das Sein der Objekte in ihrem Wirken besteht, muss als falsch und widerspruchsvoll verworfen werden. Statt dessen bleibt der Satz der Scholastiker „Operari sequitur esse" in seiner vollen Geltung.[2] Weiter wäre es entschieden konsequenter, wenn man, wie Liebmann es tut, die Substanzialität neben der Kausalität als eine selbständige Kategorie auffasst: Die erstere ist der letzteren nicht subordiniert, wie Schopenhauer meint, sondern vielmehr koordiniert und besitzt denselben Dignitätsgrad wie jene.[3]

---

[1] Vergl. O. Liebmann, „D. Geist d. transc. Phil.", S. 3 ff. „Ged. u. Tats.", I. Bd. Vorr. VIII., „Anal. d. Wirkl.", S. 222. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie ist, wie man daraus sieht, wesentl. verschied. v. d. Psychologie. Während die erstere mit dem aprior. Prinz. u. i. Geltungsbereich zu tun hat, legt d. letzt. a. d. psychogenetische Entstehung d. Hauptgewicht. Siehe Liebmann „Klimax d. Ther.", S. 73. Sehr treffend vergl. er daselbst d. Aufg. e. Erkenntnistheoretikers m. d. Operation e. Chirurgen. Aehnl. Cohen „Kants Theor. d. Erfahr.", S. 70 ff, 200 ff.

[2] Siehe Liebmann „Kant u. d. Epig.", S. 181 ff.

[3] Vergl. Liebmann, „Ueber d. obj. Anblick", S. 115 ff.

Mit dieser Betrachtung wäre unsere Aufgabe, die wir uns anfangs stellten, als erledigt anzusehen. Die Theorie der Kausalität bei Kant und Schopenhauer, sowie ihre wichtigeren, erkenntnistheoretischen Prinzipien kennen wir in ihren Grundzügen. Die gemeinsame Basis, worauf die beiden Denker stehen, haben wir akzeptiert und weiter auszuführen gesucht. Es heisst jetzt, die letzten Konsequenzen daraus zu ziehen. Wie wir ausführten, sind Kausalität und Substanzialität, Raum und Zeit Bewusstseinselemente; sie repräsentieren den intellektuellen Faktor unserer Anschauung. Diesem gegenüber steht der sensuale Faktor, der a posteriori die Bausteine zum Aufbau des Weltbildes liefert. Beide Faktoren sind aber zugleich immanente Faktoren: sowohl der intellektuelle, als der sensuale Faktor sind integrierende Bestandteile des Bewusstseins, obwohl ihr Erkenntniswert graduell verschieden ist. Der intellektuelle Faktor steht über dem sensualen, er ist diesem gegenüber souverän. Diese Souveränität offenbart sich darin, dass der intellektuelle Faktor das Aggregat von Empfindungen, die uns der sensuale Faktor zuführt. in gesetzmässige Beziehungen setzt, woraus dann der Kosmos der Erscheinungen entsteht. Demnach erscheint das ganze Universum als ein Produkt unserer metakosmischen oder Intelligenzgesetze. Diese sind die obersten Prinzipien, die überhaupt jeder Wissenschaft zu Grunde liegen und sie ermöglichen. Ausser diesen Gesetzen haben wir auch Naturgesetze. Wie verhalten sich diese zu jenen? Das haben wir bereits an einer früheren Stelle antizipiert. Wir haben dort gesagt, dass die Naturgesetze den metakosmischen subordiniert sind. Wenn wir mit Liebmann den Inbegriff der Gesetze, in uns als eine „Logik der Gedanken“ dagegen dieselbe ausser uns realisiert als „Logik der Tatsachen“ bezeichnen, so ergibt sich daraus folgende bedeutungsvolle Wahrheit: Es besteht eine Korrespondenz zwischen der Logik der Gedanken und der Logik der Tatsachen, die sich dadurch kund gibt, dass die Natur gezwungen ist, dasjenige geschehen zu lassen, was der Verstand des Subjektes durch richtige Schlüsse aus richtigen Prämissen erschlossen hat.[1] Die Logik der Tatsachen beruht auf der Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes, welches besagt, dass an jedem Zeitpunkt stets aus gleichen Ursachen mit realer Notwendigkeit die gleichen Wirkungen hervorgehen. Nun entsteht aber hier wieder die Frage: Wie ist es mit der Allgemeingültigkeit und Begreiflichkeit des Kausalgesetzes bestellt? Welchen

[1] Siehe Liebmann „Grd. d. krit. Metaphys.“, S. 139.

Dignitätsgrad kann es beanspruchen? Diese kritische Frage müssen wir jetzt zum Schluss eingehend erörtern. Der Kritizismus Kants ging darauf hinaus, zu beweisen, dass das Kausalgesetz ein synthetisches Prinzip a priori ist, welches allein eine Erfahrung, resp. eine mögliche Erfahrung konstituiert. Das Kausalgesetz also tritt bei Kant mit dem Anspruch auf, apodiktisch gewiss zu sein und für alle Erfahrung zu gelten. Besitzt das Kausalprinzip den Dignitätsgrad, welchen Kant ihm zuschreibt? Kann dasselbe ein allgemeingültiges und notwendiges Prinzip a priori im Sinne Kants sein? Diese Fragen müssen wir verneinen. Kant behauptet zu viel, wenn er sagt, dass die Erfahrung bezw. die mögliche Erfahrung, ohne die Kausalität nicht zustande kommt. Die Schopenhauer'sche Kritik ist, wie wir sahen, ganz berechtigt. Kant hätte Recht gehabt, wenn er seine Behauptung dahin eingeschränkt hätte, dass die Naturwissenschaft ohne die Annahme der strengen Allgemeingültigkeit der Kausalität nicht möglich wäre, nicht aber die Erfahrung schlechthin. Das Kausalgesetz kann also nicht ein synthetischer Grundsatz von apodiktischer Gewissheit sein, wie Kant ihn fasst. Bei Schopenhauer fanden wir eine ähnliche Begründung der Kausalität wo er sich auf die Apodiktizität und das Nichthinwegdenkenkönnen des Kausalgesetzes beruft. Er legte dem Kausalgesetze geradezu eine axiomatische Bedeutung bei. Das halten wir von vorneherein für verfehlt. Das Kausalgesetz darf auf keinen Fall als Axiom aufgefasst werden, denn ein Axiom schliesst immer sein kontradiktorisches Gegenteil aus, während bei einem kausalen Urteil das kontradiktorische Gegenteil sehr wohl denkbar ist. Jeder kann sich sehr wohl einen regellosen Zufall, ein ursachloses Geschehen denken; es gibt ja noch heute Tausende von Menschen, darunter auch Philosophen, die an Wunder glauben, d. h. eine Durchbrechung der Kausalkette für möglich halten. Selbst Kant, sowie Hume waren, wie wir wissen, der Ansicht, dass das Kausalgesetz nicht die Gewissheit etwa eines logischen Denkgesetzes oder eines mathematischen Axioms besitzt. Das Kausalgesetz ist also kein Axiom. Ebensowenig ist es aber kein Empeirem, das sich, wie manche moderne Philosophen meinen, induktiv aus der Fülle der Beobachtungen ableiten lässt. Prüfen wir auch diese Ansicht auf ihre Richtigkeit hin. Kant erkannte, wie wir schon sahen, von vorneherein eine Deduktion der Kausalität aus der Erfahrung nicht an. Sein Hauptargument dagegen war, dass sämtliche auf empirischem Wege entstandenen Urteile und Regeln nur den Charakter der

komparativen Allgemeinheit, nicht aber den Charakter der strengen absoluten Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, die für jede Wissenschaft die Grundlagen abgeben, besitzen. Die Positivisten, vor allem J. S. Mill (J. S. Mill „System d. ind. Logik" übers. v. Gomperz, 2. Aufl. Kap. III. Vergl. d. Krit. Liebmanns i. s. „Klimax d. Theor." S. 96—113, wo er den Nachweis führt, dass die Positivisten eine Art von dogmatischer Metaphysik treiben) schlagen den eben von Kant bekämpften Weg ein. Mill meint, dass das Kausalgesetz induktiv durch Generalisation aus der Erfahrung entsteht.[1] Eine Konsequenz daraus ist seine weitere Behauptung, dass es sehr wohl möglich sei, dass die Erfahrung uns Fälle aufweise, wo das Kausalgesetz aufhört zu gelten. Hier verfährt Mill ganz konsequent und das macht ihm als Positivisten alle Ehre. Andrerseits steht die Ansicht Mills auf gleichem Boden wie etwa der Mystizismus Swedenborgs. Beide glauben, dass sehr wohl ein Zustand eintreten könne, der keine Naturnotwendigkeit aufweist, d. h. die Naturgesetzlichkeit würde durchbrochen, oder um das Kind hier beim rechten Namen zu nennen, beide sind Wundergläubige. Wunder und Zufall gehören nicht in das Gebiet der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern sind als hypostasierte fromme Wünsche dem Bereiche des Glaubens zuzuweisen.[2] Dass das Kant'sche Argument gegen die Empiristen noch zu Recht besteht, leuchtet aus folgender Betrachtung ein. Die allgemeinen Regeln, die wir aus der Erfahrung gewinnen, beruhen auf Induktionsschlüssen; dabei fassen wir nur eine begrenzte Zahl von Beobachtungsfällen ins Auge, durch deren Generalisation wir zu einer allgemeinen Regel gelangen. Alle auf solchem Wege entstandenen Regeln können keinen Anspruch auf strenge Allgemeingültigkeit erheben; eine einzige negative Instanz wäre hier im Stande die ganze Regel umzustossen.[3] Die positiven Instanzen können uns also nicht berechtigen, solch einer Regel ausnahmslose Geltung für alle Erfahrung zuzusprechen. Hiermit wird auch die Ansicht Kants, dass die Kausalität für alle Erfahrung schlechthin gilt, eo ipso ad absurdum geführt. Die universelle Erfahrung ist uns verschlossen, wir kennen nur ein Bruchstück davon. An der Tatsache der räumlichen und zeitlichen Be-

[1] Das Verhältnis J. S. Mills zu Kant erläutert sehr eingehend König in seiner „Entw. d. K.-Probl.", Bd. II, S. 230 ff, wo er die Ansicht Mills einer Kritik unterwirft.

[2] Vgl. Horn, R. „D. Kausalitätsbegr. i. d. Phil. u. i. Strafr.", S. 15.

[3] Siehe Stein, L „D. Sinn des Daseins", S. 119 u. 128.

grenztheit unserer Erfahrung scheitert also sowohl das induktive, als auch das Kant'sche Verfahren.[1] Aus all diesen Erörterungen scheint hervorzugehen, dass Hume schliesslich doch Recht gehabt hat. Das Kausalgesetz erwies sich weder als ein Axiom, noch als Empeirem. Werden wir aber dadurch nicht dem Skeptizismus in die Arme geworfen? Können wir nicht vielleicht eine sichere Durchfahrt zwischen der Scylla des Emperismus und der Charybdis des extremen Apriorismus finden? Die Antwort auf diese Frage muss nach allen bisherigen Erörterungen bejahend ausfallen. Den dritten möglichen Weg finden wir, wie sich aus unserer Untersuchung ergibt, auf Kant'schen Grundlagen stehend, teilweise bei Schopenhauer, Sigwart und Liebmann. Die beiden letzteren fassen, wie wir bereits andeuteten, das Kausalgesetz als ein Intelligenzgesetz auf, dessen Funktion ist, die fragmentarischen, a posteriori gegebenen Wahrnehmungen zu gesetzmässigen Erscheinungen zu stempeln. Daher bezeichnet Liebmann das Kausalgesetz sehr treffend als eine Interpolationsmaxime unserer Erfahrungswissenschaft.[2] Das Kausalgesetz ist zugleich eine Hypothese. Sie unterscheidet sich von andern Hypothesen dadurch, dass sie einen höhern Erkenntniswert insofern beansprucht, als dieselbe stets durch die Ueberfülle der positiven Instanzen und die gänzliche Abwesenheit negativer Instanzen bestätigt wird. Diese Hypothese ist berechtigt und für die wissenschaftliche Forschung geradezu unentbehrlich. Ihre Existenzberechtigung lässt sich durch folgende Betrachtung ad contradictoriam nachweisen. Angenommen die entgegengesetzte Annahme wäre richtig, nämlich dass das Kausalprinzip in rerum natura keine Geltung besässe und die Erscheinungen bald in dieser Reihenfolge und Kombination, bald in jener aufträten, so würde in diesem Falle von einer wissenschaftlichen Welterklärung gar keine Rede sein. Würde beispielsweise die Erscheinung A in einem Zeitpunkt im Raume bald den Effekt B in anderem Zeitpunkt und Ort den Effekt C zur Folge haben, oder was dasselbe besagt, wiese uns das Geschehene keine konstante Gesetzmässigkeit auf, so wäre unser Streben, das Sein zu begreifen, einfach ein Nonsens. In diesem Sinne kann man dem Kausalgesetz eine relative Apriorität zu erkennen, nicht eine absolute, wie Kant es tut. Daraus folgt, dass das Kausalgesetz die

[1] Vgl. Liebmann, „Krit. Metaphis.“, S. 136.

[2] Vgl. Liebmann, „Klimax d. Theor.“, S. 85 ff, ferner Liebmanns „Krit. Metaphys.“, S. 136 ff.

stillschweigende Grundvoraussetzung jeder wissenschaftlichen Forschung ist. Jede Wissenschaft trachtet darnach, Gesetze aufzufinden, d. h. gewisse Wirkungen auf bestimmte Ursachen zurückzuführen. Hiermit erweist sich das Kausalgesetz zugleich als ein Postulat.[1]

[1] Im Anschlusse des Kausalitätsproblems ist in der gegenwärtigen Philosophie ein heftiger Streit entbrannt, der sich auf die Methode der Geistes-Wissenschaft, resp. die Geschichte bezieht. Die Streitfrage lässt sich dahin formulieren: Ist die Geschichte eine Gesetzeswissenschaft im Sinne der Naturwissenschaft oder nicht?, anders ausgedrückt: Ist die Aufgabe der Geschichte die ihr zugewiesene Sphäre der Erscheinungen kausal zu deuten oder soll neben der kausalen Interpretation auch die teleologische Betrachtungsweise hinzutreten? Hier stehen sich zwei Parteistandpunkte gegenüber; der Naturalismus (biologische, mechanisch-kausale Auffassung) und der Kritizismus (teleologisch-kausale Auffassung). Die erstere Richtung perhorresziert den Dualismus, der die letztere statuieren will zwischen kausaler (naturwissenschaftlicher) und teleologischer (historischer) Tendenz und meint, dass, wenn die Geschichte keine Gesetzeswissenschaft ist, so höre sie auf, überhaupt Wissenschaft zu sein. Die kritisch-teleologische Richtung tritt dieser Behauptung entgegen. Nach ihrer Ansicht ist und muss die Geschichtswissenschaft neben dem kausalen Prinzip auch das teleologische Moment mit heranziehen. Zu den Hauptvertretern der ersten Richtung gehören: die Theoretiker des Marxismus, an deren Spitze steht Max Adler, „D. Kausalität und Teleologie im Streit um die Wissenschaft" (Aus Marxstudien), Wien 1904 und K. Lamprecht „Ueber geschichtliche Auffassung und geschichtliche Methode". Zu der zweiten Richtung gehören: Stammler, R. „Wissenschaft und Recht"; Rickert, „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung", „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft"; Windelband, „Die Rektoratsrede", 1894, „Ueber Geschichte und Naturwissenschaft", „Präludien", 2. Aufl. Wir können unmöglich auf alle Einzelheiten und Finessen dieser Kontroverse eingehen. Zu der Frage sei folgendes bemerkt: Das Kausalitätsprinzip als solches ist für die Geisteswissenschaften unentbehrlich. Allein innerhalb derselben ist seine Geltungssphäre beschränkt. Nicht alle Handlungen des Menschen lassen sich restlos auf die mechanische Kausalität reduzieren. Ist das Kausalprinzip für die Naturwissenschaft, mit Kant zu reden, ein konstitutives Prinzip, so kann dasselbe im Gebiet der Geisteswissenschaft nicht dieselbe Bedeutung besitzen. Hier muss vielmehr die andere Form der kausalen Betrachtung hinzutreten, nämlich die teleologische, die kausale Verbindung von Zweck und Mittel. Allein mit dem teleologischen Prinzip darf man nicht zu weit gehen und alles nur unter dem Gesichtspunkt der Zweckkategorie betrachten, wie es etwa bei Aristoteles und Leibniz der Fall ist. Auch das teleologische Prinzip hat seine Grenzen; es tritt nur da ein, wo die mechanische Kausalität sich nicht mehr durchführen lässt. Es ist im Sinne Kants kein Erkenntnisprinzip, sondern nur ein regulatives Prinzip, eine heuristische Maxime. (Kant, „Kritik der Urteilskraft", § 54). Aus alledem folgt, dass die Kausalität in der Geistes-

Als solches drückt es eine Forderung aus, die unser Verstand an das Gegebene behufs Erkenntnis desselben stellt. Jede Wissenschaft postuliert ex tacito das Kausalgesetz, oder mit Liebmann zu reden, sie nimmt an, dass der subjektiven Logik der Gedanken eine Logik der Tatsachen korrespondiert.[1]

Die Logik der Tatsachen, die Ordnung die im Universum herrscht, schliesst, wie wir sahen, von vorneherein ein regelloses Geschehen, einen absoluten Zufall aus. Hier drängt sich eine weitere Frage auf, die noch ihrer Beantwortung harrt und diese Frage lautet: Warum herrscht eine Weltordnung, warum nicht eine Anarchie? Hat die Logik der Tatsachen einen Grund oder ist sie grundlos? Diese Frage ist eine transzendente und als solche gehört sie in das Gebiet der Metaphysik. Wenn man sie beantworten will, so muss man vorher die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft näher erörtern.

Greifen wir wieder auf Kant zurück.

Er schränkte, wie wir wissen, die Geltung der Kausalität auf das immanente Gebiet der Erscheinungen ein. Sie hat nach ihm einen immanenten, aber keinen transzendenten Gebrauch. Kant hat aber selbst, wie Jacobi, Aenesidemus-Schulze, S. Maimon und andere Kantforscher bewiesen haben, gegen dieses Verbot verstossen, indem er die Kategorie der Kausalität jenseits der Erfahrung auf die Dinge an sich anwendete.[2] Kant hat also damit den Kausalschluss trans-

---

wissenschaft (nach Rickert „Kulturwissenschaft", nach Windelband „Ereigniswissenschaft") nicht eine mechanische ist, wie in der Naturwissenschaft, sondern eine immanent-teleologische. „Die Kausalität in der Geisteswissenschaft ist", wie sich Stein treffend ausdrückt, „der terminus aquo, die Teleologie der terminus ad quem." Stein, L., „An der Wende des Jahrhunderts", S. 49 ff. „Die soziale Frage im Lichte der Philosophie", S. 50 und 55 ff, 2. Aufl., 1903. „Der Sinn des Daseins , S. 54 und 411 ff. Vergl. ferner Sigwart „Logik", S. 225, II. Bd. Wundt, W. „Logik", I. Bd., S. 577 u. 584. Derselbe Meinungsgegensatz tritt uns auf dem Gebiet der Soziologie entgegen. Der naturalistischen Geschichtswissenschaft entspricht hier die mechanische Staatsauffassung, der teleologischen — die organische Staatsauffassung. Näheres darüber siehe den Artikel „Mechanische und organische Staatsauffassung" in Steins „Soziale Optimismus." S. 180 ff.

[1] Was für die Kausalität gesagt ist, gilt mutatis mutandis auch für die Substanzialität. Siehe Liebmann, „Krit. Metaphys.", S. 124—27.

[2] Siehe Vaihinger „Kants Kr. d. r. V." I. 83 ff. 83 ff. Kant hat in seiner Prolegomena (wo er bekanntlich gegen Garve polemisierte) alle Versuche bekämpft, die darauf hinausliefen, seinen Kritizismus mit dem Berklyschen

zendent gebraucht, mithin eine Metaphysik angenommen. Die Stelle, wo Kant bewussterweise Metaphysik treibt, ist die transzendentale Dialektik. Hier definiert er die Vernunft im engern Sinne als das Vermögen von dem Gegebenen, Bedingten auf die Totalität seiner Bedingungen zurückzuschliessen, woraus dann nach ihm die sog. transzendentalen Ideen (Vernunftbegriffe) entstehen. Diese Ideen sind notwendig und unvermeidlich, obwohl sie transzendental sind. Kant sagt wörtlich hierüber: Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben und beziehen sich daher notwendigerweise auf den ganzen Verstandesgebrauch. Sie sind endlich transzendent und übersteigen die Grenzen aller Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der den transzendentalen Ideen adäquat wäre (Kr. d. r. W. S. 283). Ferner sagt er in seiner Preisschrift „die Fortschritte der Metaphysik“: „Es würde also in Absicht auf diesen Gebrauch der Vernunft niemals auf eine Mataphysik als abgesonderte Wissenschaft gesonnen werden, wenn die Vernunft hierzu nicht ein höheres Interesse bei sich gefunden hätte, wozu die Aufsuchung und systematische Verbindung aller Elementarbegriffe und Grundsätze, die a priori unserer Erkenntnis der Erfahrung zu Grunde liegen, nur die Zurüstung war ......

Genug: Kant hat wirklich die Metaphysik als Wissenschaft für möglich gehalten. Nach ihm ist das metaphysische Bedürfnis das Streben nach Vollendung und Einheit, in der menschlichen Natur begründet. Kant redet von zweierlei Arten der Metaphysik, von einer im guten und einer im schlechten Sinne. Die erstere ist die Metaphysik, die Kant eben für möglich hält und zu begründen suchte, die letztere dagegen erklärt er für falsch und verfehlt. Jene ist, um uns hier der Bezeichnung Liebmanns zu bedienen, eine kritische,

---

Idealismus zu identifizieren. Kant war sich dessen bewusst, dass, wenn die Lehre von dem Ding an sich von seiner Theorie der Erfahrung gestrichen wird, so würde sie konsequenterweise zu Skeptizismus und Illusionismus führen. Sogar bei Fichte, den man mit Recht einen Zuendedenker Kants nennt, blieb ein kleiner Rest von dem Kantschen Ding an sich, nämlich den rätselhaften „Anstoss“. Siehe darüber bei Ed. v. Hartmann, „Das Ding an sich und seine Beschaffenheit“, vgl. ferner „Das Grundproblem der Erkenntnistheorie“, 1899, S. 57 ff. „Grundlegung des transzendentalen Realismus“, S. 28 ff.

diese eine dogmatische Metaphysik.[1] Der Unterschied dieser beiden Arten der Metaphysik ist ein wesentlich methodologischer. Während die erstere darauf hinausgeht, alle Erkenntnis aus der Vernunft abzuleiten und die Wirklichkeit in Begriffe aufzulösen, ohne sich dabei die Frage nach der Möglichkeit einer solchen Erkenntnis vorzulegen, so schlägt dagegen die letztere gerade den entgegengesetzten Weg ein; sie untersucht zuerst die Grenzen und Leistungsfähigkeit unseres Erkenntnisvermögens und erst dann stellt sie hypothetisch-transzendente Erörterungen über das Jenseits Gelegene an. Sie verfährt hier gemäss dem Spruche Göthes:

„Willst du ins Unendliche schreiten,
„Geh' nur im Endlichen nach allen Seiten!"

Die drei transzendenten Ideen sind keine konstitutiven Prinzipien, sondern nur regulative, wie ein solches beispielsweise das Prinzip der teleologischen Naturerklärung ist. (Kant, „Kritik der Urteilskraft" S. 24.)

Demnach gestaltet sich das Verhältnis der Erkenntnistheorie (oder Transzendentalphilosophie) zur Metaphysik bei Kant ganz anders, als bei den dogmatischen Philosophen, resp. Rationalisten. Die Metaphysik ist nicht mehr eine Fundamentaldisziplin, die innerhalb eines Lehrgebäudes den ersten Platz einnimmt, sondern sie ist durch und durch von der Erkenntnistheorie abhängig; erst nach Abschluss und Vollendung der letzteren tritt sie als ein möglicher Lösungsversuch der letzten Probleme der Erkenntnis hinzu, oder um Kants bildliche Ausdrücke hierzu zu gebrauchen, sie ist ihm keine „Matrone" mehr, sondern nur eine „Geliebte" in die er das Schicksal hat, verliebt zu sein, obgleich er sich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann" (Träume eines Geistersehers etc. S. 61).

Aus dieser Betrachtung geht klar hervor, dass Kant in letzter Linie ein Metaphysiker ist. Er selbst liefert in seiner Preisschrift eine Definition der Metaphysik. Dort definiert er sie „als die Wissenschaft von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Ueber-

[1] Vaihinger in s. „Comm.", I., S. 232, will für die beiderlei Arten der Metaphysik die Namen transzendente und immanente Metaphysik einführen. Diese Bezeichnung, obschon sie von Kant herrührt, gibt zu vielen Begriffsverwechslungen und Missverständnissen Anlass. Eine immanente Metaphysik ist unserer Meinung nach ein Unding: Jede Metaphysik ist von vornherein transzendent.

sinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten (Fortschr. d. Met. edit. Hartenstein IV. 520). Von unserem Standpunkt aus können wir diese Definition Kants sehr wohl akzeptieren.[1]

Nachdem wir die Vorfrage, ob und wie eine Metaphysik möglich ist, im Kantischen Sinne entschieden haben, wollen wir an das von uns oben berührte Problem herantreten und die letzten Konsequenzen daraus ziehen. Hat also die Weltgesetzlichkeit einen Grund oder nicht? Diese Frage ist nach allem Ausgeführten in bejahendem Sinne zu beantworten. Die Gesetzlichkeit allen Geschehens weist auf eine einheitliche, jenseits des Bewusstseins gelegene Weltsubstanz als ihren zureichenden Grund hin.[2]

Die einheitliche Weltsubstanz, zu deren Annahme wir die Motive aufgezeigt haben, ist zugleich das letzte Glied, mit welchem unsere Theorie der Wahrnehmung abschliesst. Sie bildet gleichsam den transzendentalen Faktor der Theorie der Genesis der Erfahrung. Von früher sind uns der sensuale und der intellektuelle Faktor bekannt; sie stellten die sog. immanenten Faktoren unserer Erkenntnis dar. Jetzt tritt der transzendente Faktor als wohlbegründet hinzu.

Damit sind wir am Schlusse unserer Untersuchung angelangt. Wir sind weit davon entfernt, zu glauben, das Problem erschöpfend behandelt zu haben. Unsere Untersuchung lief vielmehr darauf hinaus, die Kausalitätstheorie Kants und Schopenhauers in den Grundzügen darzulegen und ihren bleibenden esoterischen Kern scharf hervortreten zu lassen. Wie man sieht, standen wir nicht streng auf dem Boden Kants, sondern wir versuchten ihn in vielen Punkten durch andere Elemente zu ergänzen. Hierbei verfuhren wir eingedenk der Worte eines Denkers der gesagt hat: „Jede zukünftige Philosophie muss, um wahr zu sein, die Feuerprobe des Kantischen Kritizismus bestanden haben, sonst wäre sie ein Anachronismus oder eine ignoratio elenchi“.

---

[1] Bei Kant schiebt sich hier die Ethik ein, die Lehre von den Postulaten der praktischen Vernunft.

[2] Zu demselben Endresultat kommt auch Sigwart in seiner „Logik“, II. Bd., S. 749. Vgl. hierzu Liebmann, „Kr. Met.“, S. 204 ff.

Literatur

Aristoteles	Metaphysik.
"	Topik.
Adler, M.	Die Kausalität und Teleologie im Streit um die Wissenschaft. Wien, 1904.
Busse, L.	Philosophie und Erkenntnistheorie. 1894.
Bütschli, O.	Kants Lehre von der Kausalität i. d. Owald. Annal. d. Naturphil. IV. 3.
Cohen, H.	Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. 1885.
"	Kants Begründung der Ethik.
Descartes, R.	Betrachtungen über die Grundlage der Philos. Uebersetzt v. K. Fischer.
Eucken, R.	Grundbegriffe der Gegenwart.
Fischer, K.	Geschichte der neuen Philos. Bd. I, V, VI u. IX. Jubiläumsausgabe.
Goldschmid	Kant und Helmholz.
Hume, D.	Traktat über die menschl. Natur. I. Teil. Herausg. v. Lips.
Hartmann, Ed. v.	Philosophie des Unbewussten. 10. Aufl.
"	Das Ding an sich und seine Beschaffenheit.
"	Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. 1889.
"	Grundlegung des transzendentalen Realismus.
Helmholz, H.	Physiologische Optik.
"	Die neueren Fortschritte in der Theorie des Sehens.
Hickson, J. W. A.	Die Kausalität in der neuern Philos. u. d. Naturwissenschaft von Hume bis R. Mayer in Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos.
Horn, Ric.	Der Kausalitätsbegriff in der Philos. u. i. Strafrecht. 1893.
Kant, Jm.	Kritik der reinen Vernunft. Herausg. v. Kehrbach.
"	Kritik der Urteilskraft.
"	Prolegomena zu einer jeden künft. Metaphys. Herausg. v. Schulz.
"	Fortschritte der Metaphysik. Herausg. v. Hartenstein.
"	Träume eines Geistersehers. Erläut. herausg. v. Kehrbach.
König, E.	Entwicklung des Kausalproblems von Cartesius bis Kant. 2 Bde.
Liebmann, O.	Analysis der Wirklichkeit. 2. Aufl. 1901.
"	Der Geist der Transzendentalphilosophie. 1901.
"	Grundriss d. krit. Metaphysik. 1901.
"	Klimax der Theorien. 1884.
"	Ueber den objektiven Anblick. 1869.
"	Kant und Epigonen.

Lange, H.	Geschichte des Materialismus. 2 Bde.
Laas, E.	Kants Analogien der Erfahrung.
Lasswitz, K.	Wirklichkeiten. 2. Aufl.
Lamprecht	Ueber geschichtliche Auffassung und geschichtliche Methode.
Mayer, J. B.	Kants Psychologie.
Mill, J. St.	System der induktiven Logik. 2. Aufl.
Maine de Birau	Oeuvres philos. publiées.
"	Oeuvres inédites publiées par E. Naville. 3 Bde.
Medicus, F.	Kant und Ranke, Kantstudien, Bd. VIII. 1903.
Oncken, A.	Geschichte der Nationalökonomie. I. Bd.
Riehl, A.	Der philos. Kritizismus.
Rickert, H.	Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. Aufl.
"	Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbild.
"	Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.
Schopenhauer, A.	Welt als Wilde und Vorstellung. Herausg. v. Griesbach.
"	Der Satz vom zureichenden Grunde.
Schulze, G. E.	Aenesidemus.
Sigwart, Chr.	Logik. 2 Bde. 2. Aufl. 1893.
"	Vorfrage der Ethik. 1886.
Stein, L.	Die soz Frage im Lichte der Philos. 2. Aufl.
"	An der Wende des Jahrhunderts.
"	Der soz. Optimismus.
"	Der Sinn des Daseins.
Stammler, R.	Wirtschaft und Recht.
Scheler, M.	Transzendentale u. psychol. Methode.
Vaihinger, H.	Kommentar z. Krit. d. r. Vernunft. 2 Bde.
Volkelt, J.	Schopenhauer.
"	Erfahrung und Denken.
"	Kants Erkenntnistheorie.
"	Beiträge z. Analys. d. Bewussts. i. d. Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit.
Wundt, W.	Logik. 2 Bd.
Windelband, W.	Präludien.
"	Geschichte u. Naturwiss. Rektoratsrede.
Wartenberg, M.	Kants Theorie der Kausalität.
Zeller, E.	Vorträge und Abhandlungen.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XXXXVI.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Die Politik und die Dichtung

Von

Dr. phil. Hans Pototzky



BERN
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1906.

Herrn

Professor Dr. Ludwig Stein

in Bern

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit ist die etwas erweiterte Wiedergabe zweier Vorträge, die ich im Juli 1905 vor einem Berner literarischen, und im Juni 1906 vor einem Breslauer staatswissenschaftlich gebildeten Publikum gehalten habe.

Für gütige Mitteilungen und Auskünfte bin ich zu Dank verpflichtet den Herren:
Dr. Ludwig *Stein,* Prof. der *Philosophie* an der Universität Bern,
Dr. Oscar *Walzel,* Prof. der *Literaturgeschichte* a. d. Universität Bern,
Dr. *A. Oncken,* Prof. der *Staatswissenschaften* an der Universität Bern.

Breslau, 1. Juli 1906.

Dr. Hans Pototzky.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Die Forschungen über die deutschen Romantiker sind gegenwärtig auf einem toten Punkt angelangt. Die Literarhistoriker der Neuzeit, welche diese schwierige Epoche in Angriff genommen haben, konnten nicht umhin, sich auf ästhetischen und literarischen Details festzulegen. Keiner dieser modernen Forscher hat darüber nachgedacht, ob nicht die literarischen Romantiker mit den sogenannten Staatsromantikern in irgend einem Zusammenhange, bzw. Abhängigkeitsverhältnis gestanden haben. Als Reinhold Steig in seinem Werke: „Kleists Berliner Kämpfe" schüchtern auf die Beziehungen zwischen Heinrich von Kleist und Adam Müller hinwies, erklärte Oskar Walzel in einer Rezension dieses Buches, dass man sich davor hüten müsse, das politische Moment bei den Romantikern in den Vordergrund zu stellen. Auch Koch in seiner Literaturgeschichte (neueste Auflage) erwähnt nur ganz nebensächlich Kleists Beziehungen zu Adam Müller. Und so kann es bei der Einseitigkeit dieser Forschung uns nicht wunder nehmen, wenn ein Gelehrter, wie Georg Brandes, die deutschen Romantiker als reif fürs Narrenhaus, bzw. für die Lungenheilstätte erklärte. Sehr mit Unrecht! Welch geistige Macht damals die deutschen Romantiker in Preussen repräsentierten, kann man am besten daraus erkennen, dass sie der allmächtige Minister Hardenberg ernst, bitter ernst nahm und sie ein halbes Menschenalter hindurch mit Waffen bekämpfte, die wir heute als recht wenig fair bezeichnen müssen, ein Vorgang, der sich seitdem nur ein einziges Mal im preussischen Staate wiederholte, als nämlich Bismarck in ähnlicher Weise, wie vormals Hardenberg, die „Laskerei" (Liberalismus) mittelst Differenzierung und Integrierung zerschmetterte. Damals war es der rebellierende Adel, vertreten durch die Romantiker, während in den 80er Jahren das aufstrebende Bürgertum, vertreten durch die liberalen Freihändler (Lasker und Bamberger) den Ministerpräsidenten zum energischen Einschreiten veranlasste. Glaubt Steig wirklich, dass es die Person des Leutnant Kleist gewesen war, gegen welche Hardenberg zum tötlichen Schlage ausholte. Hardenberg wusste sehr

wohl, dass Kleist nur ein Werkzeug in den Händen der antiministeriellen und in gewissem Sinne auch revolutionären „christlichen Tischgesellschaft“ gewesen war. Die Frage, ob Kleist damals Politiker oder Dichter gewesen ist, entscheidet sich wohl von selbst.

Der zweite Abschnitt meiner Arbeit behandelt die „soziale Frage im modernen Drama“. Es ist eine missliche Sache, an die Darstellung der Beziehungen zwischen Naturalismus uud Wirtschaft heranzugehen, ohne mit wenigen Worten eine Zeitfrage zu berühren, die *Sombart* in seiner Volkswirtschaft im 19. Jahrhundert in die Worte fasste: Auch das Verlagsgeschäft ist ein kapitalistischer Beruf geworden. Grundfalsch ist es selbstverständlich, den Naturalismus als rein kapitalistisches Gewächs zu bezeichnen. Anders liegt jedoch die Sache, wenn wir die Frage stellen: „Haben überzeugte Anhänger des Naturalismus ihre Sympathien für diese literarische Bewegung nicht nur rein literarisch, sondern auch in ihrem wirtschaftlichen Berufe in der Weise zum Ausdruck gebracht, dass sie, auch ohne ihre Macht zu missbrauchen, in Wahrheit einen kapitalistischen Trust (nicht Corner, da die Mitglieder der Vereinigung bona fide gehandelt haben), bildeten? Diese Frage muss bejaht werden.

Es bestand in Berlin eine, wenn auch nicht offizielle Verbindung von Dichter, Verleger, Kritiker und Theaterdirektor. Ein ganzes Jahrzent hindurch stellten diese Herren, vom volkswirtschaftlichen Standpunkte aus betrachtet, eine kapitalistische Macht dar. Wohlgemerkt, sie vertraten ursprünglich nur ideelle, keine materiellen Interessen. Erst durch die vollständige Ausschliessung einer jeden Konkurrenz und die damit verbundene Beeinflussung der öffentlichen Meinung, bzw. des zahlkräftigen Publikums verwandelte sich die ideelle Macht in eine materielle.

Diese Herren betrachteten sich nach wie vor als Repräsentanten des Naturalismus, und kein objektiv Denkender darf ihnen verübeln, dass sie treu zur Fahne hielten und gegen jede neue Richtung Front machten. In der Eisenindustrie sind nicht die reinen, sondern vor allem die gemischten Trusts, welche die Fabrikation des Roheisens, sowie der Panzerplatten regelt, für die Allgemeinheit gefährlich. Auch im vorliegenden Falle würde eine Dichter- oder Verleger-Konvention nur internes Interesse beanspruchen. Ein Trust, der hingegen die Haupttypen des literarischen Lebens umschloss, musste die ernstesten Bedenken hervorrufen.

Die Politik in der Romantik.

Εἷς οἰωνὸς ἄριστος ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης.
„Iliade“, 12, 243.

Die Mehrzahl der modernen Aesthetiker stimmt darin überein, dass der Kampf ums Drama gleichbedeutend sei mit dem Kampf für die Persönlichkeit, gegen das Milieu und den Zeitgeist.

Dementsprechend stellt der Nietscheforscher Ewald die Forderung auf: „die Kunst darf nichts gegen den Individualismus unternehmen, sie darf nirgends gegen diesen gerichtet sein, sondern soll im Gegenteil immer ihre Abhängigkeit von ihm bewahren, d. h. die Masse muss überall vom unsichtbaren Geiste einer grossen Individualität beherrscht sein.

Ewald glaubt ferner, dass alle Gebildeten heute für den Individualismus eintreten, obgleich er sich nicht verhehlt. dass der sozialistische Gedanke auch in den höheren Schichten der Gesellschaft bedenkliche Fortschritte macht. *Ewald* weiss nicht, dass vor allem in der Politik gerade der *Nietzschesche* Individualismus sehr zur Verbreitung kommunistischer Ideen beigetragen hat, da die modernen Uebermenschen glaubten, in dieser Partei am ehesten das Herrenrecht der blonden Bestie verwirklichen zu können. Heute, wo selbst dem überzeugtesten Nietsche Anhänger klar geworden ist, dass der Sozialismus für Individualitäten keinen Raum bietet, sind die konsequenten Nietscheaner, wie z. B. *Herrmann Bahr,* („zwei Jahre habe ich mit dem sozialistischen Auguren vergaspelt, bis ich sie erkannte“) zum Anarchismus übergegangen, während alle übrigen Gebildeten nicht für ein individualistisches, sondern für ein societäres Prinzip eintreten. Langsam fasst der Rechtssozialismus *Ludwig Steins* (*Anton Mengers* „Neue Staatslehre“ ist für unsere Zeit zu extrem), der heute in Deutschland zum Teil durch *Damaschkes* Bodenreform und durch *Naumanns* soziales Kaisertum der Hohenzollern verwirklicht worden ist, in unserem Vaterlande Fuss.

Während *Stein*[1] sich der Hoffnung hingibt, dass die Künstler sich in Zukunft vom Individualismus abwenden und neuen Idealen

[1] Soziale Frage im Lichte der Philosophie, S. 350. II. Auflage. Stuttgart 1903.

zuwenden werden, erinnert *Paul Natorp* an den von *Comte* stammenden Ausspruch:

„Das Individuum ist eine Fiktion, so gut wie das Atom“.

Wir befürworten aber keineswegs die heutige pessimistische soziale Kunst, sondern treten mit *Nietsche* dafür ein, dass der Sinn des Lebens zu suchen ist in einem energischen Jasagen zu allen schönen und grossen Dingen. Diese Tendenz soll in der Kunst zur Herrschaft gelangen. Nur eine soziale Kunst, welche nicht bloss die Blössen und Mängel unserer Wirtschaftsordnung schonungslos aufdeckt, und die Organe, welche diese soziale Disharmonie angeblich verschulden mit Zuchtruten geisselt, sondern der Kehrseite des Bildes sich zuwendet und an der Symmetrie einer harmonisch gegliederten Arbeitsgemeinschaft ihre Phantasie berauscht und ihre ästhetischen Motivationen bereichert, ist erst im stande, den Sozialisierungsprozess der kulturlich vorgeschrittenen Menschheit zu beschleunigen. (Stein, Soziale Frage, S. 532).

Nur diejenigen Völker werden im stande sein, grosse Männer hervorzubringen, welche, bis in die untersten Schichten hinein, ein gewisses Mass von Bildung besitzen. Denn selbst das Genie, das zumeist aus den niedrigen Volksklassen stammt, braucht einen geeigneten Nährboden, um sich frei entwickeln zu können.

Nachdem man lange Zeit hindurch geglaubt hatte, unsere moderne literarische Bewegung sei ohne jede Anlehnung an die Vergangenheit geschaffen worden, bemüht man sich heute langsam nach rückwärts schreitend, die Quellen dieser Bewegung aufzudecken.

Die einen glauben, der Naturalismus sei eine aufgewärmte Sturm- und Drangperiode, die anderen ziehen Vergleiche mit der Romantik, während die dritten dem jungen Deutschland die Vaterschaft des Naturalismus zuschreiben.

Um dieses schwierige Problem einer befriedigenden Lösung zuzuführen, muss man sich zunächst die Frage vorlegen: Von welchen Faktoren hängt das Entstehen einer neuen literarischen Bewegung ab? Betrachten wir die Sturm- und Drangperiode, die Romantik, das junge Deutschland und den Naturalismus, so erkennen wir auf den ersten Blick, dass eine Verbindung von religiösen, politischen und philosophischen Problemen die Basis aller dieser Bewegungen bildet. Voltaire inaugurierte die religiöse, Rousseau die philosophische und die Enzyklopädisten die politische Aufklärung. Auf die Romantik haben den grössten Einfluss ausgeübt *Fichte,* der Gründer der „Ich“

Philosophie, *Schelling*, der Vater der neuen Naturreligion und *Burke*, und die *Staatsromantiker*, die Wiederhersteller des mittelalterlichen Absolutismus.

Was die Beziehungen zwischen der Romantik und dem jungen Deutschland anbelangt, so ist dieses, trotz aller Gegensätze Fleisch von ihrem Fleisch, Blut von ihrem Blut. Gerade der anarchische Charakter der *Heineschen* Dichtungen zeigt uns, dass sich das junge Deutschland noch nicht zu neuen Idealen durchgekämpft hat. Was die philosophische Weltanschauung *Heines* anbelangt, so schwankte dieser zwischen *Hegel* und einem philosophischen Libertinismus, welcher damals in Frankreich in hoher Blüte stand. Ferner pendelte *Heine* aus dem Grunde zwischen allen drei Religionen hin und her, weil er als begeisterter Jude zusehen musste, wie die Juden, anstatt von innen heraus sich zu reformieren, protestantischen Ritus mit Orgel und seichten Predigten annahmen, weil er ferner als guter Protestant an Stelle eines lutherischen einen romantischen Protestantismus in Berlin aufdämmern sah und weil Heine schliesslich, als Verehrer der romantischen katholischen Religion zusehen musste, wie, unter dem Vorwande, eine Annäherung zwischen Katholizismus und Wissenschaft herbeizuführen, arglose Studentenherzen in München, durch die Jesuiten annektiert wurden. Was die Politik anbelangt, so können wir es *Heine* nachempfinden, dass er sich in Paris heute als Monarchist, morgen als Republikaner bezeichnete, je nachdem der royalistische Saint-Simonismus oder der kommunistische Enfantinismus in ihm die Oberhand gewannen.

In der naturalistischen Bewegung entspricht *Stirners* „Ich", Wahn, sowie *Nietsches* „Lehre vom Uebermenschen" *Fichtes* Lehre vom „Ich"; *Haeckels* auf darwinistischer Grundlage beruhenden Naturverherrlichung steht *Schellings* Naturreligion gegenüber; an die Stelle von *Burkes* „Verwerfung der Volksautorität" ist *Marx* „Kommunistisches Manifest" getreten.

Der Entwickelungsgang der romantischen und der naturalistischen Schule ist ein ähnlicher. Zunächst ein gewisses Stürmen und Drängen. (1. Romantische Schule *Holz* und der junge *Hauptmann*); alsdann wird der Radikalismus überwunden, es findet eine Annäherung an fremde Systeme statt (2. Romantische Schule-Standesdrama) und schliesslich klingen beide Bewegungen in einen mystischen Symbolismus aus. (Steffens-Materlink). Nur einer kleinen Gruppe gelingt es, unter Hervorkehrung des anarchistischen Charakters, wieder festen Fuss zu fassen. (Junges Deutschland-*Bahr, Schnitzler*).

Ricarda *Huch* und Oskar *Ewald* haben an den verschiedensten Stellen ihrer Werke auf den ästhetischen Zusammenhang zwischen Romantik und Naturalismus hingewiesen. Von der volkswirtschaftlichen Bedeutung der Romantik hingegen besitzen beide Schriftsteller keine genügende Vorstellung. Denn die Kenntnis der Staatsromantiker ist selbst in Nationalökonomischen Fachkreisen bis zum heutigen Tage eine sehr beschränkte. Seit einigen Jahren bemüht sich die *Onckensche* Schule in Bern, diese hochinteressante Wirtschaftsepoche dem allgemeinen Verständnis näher zu bringen. Am Anfange des vergangenen Jahrhunderts dominierte in Deutschland die *Smithsche* Schule. Die Anhänger dieser Bewegung wurden im Laufe der letzten Jahre von der *Onckenschen* Schule eingehend untersucht. Was die Staatsromantiker anbelangt, so besitzen wir bisher nur eine einzige Monographie, und zwar über Adam *Müller;* eine Würdigung der Verdienste Justus *Mosers*, Friedrich *Gents*, Ludwig von *Hallers,* Edmund *Burkes* als Nationalökonomen ist bisher noch nicht erfolgt. *Roschers* Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland ist vollkommen veraltet. *Damaschkes* Geschichte der Nationalökonomie ist das Werk eines Dilettanten und von *Onckens* vortrefflicher „Geschichte der Nationalökonomie" ist bisher leider nur der erste Band erschienen.

Wir beabsichtigen zunächst eine rein theoretische Untersuchung über den Zusammenhang zwischen Wirtschaft und Drama bezw. Literatur anzustellen, alsdann soll der Einfluss der Politik auf die Literatur in der der Romantik vorangehenden Epoche kurz skizziert werden. Im Anschluss hieran werden wir in die Untersuchung der beiden Hauptthemen eintreten.

Es möge an dieser Stelle noch einmal betont werden, dass es sich im ersten Teile vor allem um eine volkswirtschaftliche, historisch-dogmatische Untersuchung handelt. Selbstverständlich wird das zu Tage geförderte Material auch für den Literarhistoriker von grossem Interesse sein.

Professor *Jellinek* (Heidelberg) macht in seinem „Recht des modernen Staates"[1] darauf aufmerksam, dass in den grossen sozialen Parteikämpfen immer ein Element des Menschen mit dem ganzen Menschen identifiziert wird. So ist in dem Zeitalter der Glaubenskriege der Mensch lediglich als religiöses Geschöpf betrachtet worden. Die Revolution und das sie vorbereitende Naturrecht haben in der

[1] Berlin 1900.

Freiheit das Wesen des Menschen gesucht. Der moderne Sozialismus hingegen erfasst den Menschen lediglich als ein ausschliesslich von seinen wirtschaftlichen Interessen beherrschtes Subjekt und betrachtet alle anderen Erscheinungen des Gemeinlebens als Nebenprodukte der einen grossen Grundkraft. Und in der Tat finden wir in den Werken der Klassiker vor allem rechtsphilosophische, bei den Romantikern politische und bei den Naturalisten ökonomische Ideen vor.

Die Einwirkung der schönen Wissenschaften auf das staatliche Leben charakterisiert *Jellinik* (1) folgendermassen: „Nicht minder wirken Literatur und Kunst, selbst wenn sie auch keinerlei politische Zwecke zu verfolgen scheinen, auf manche Seiten des Staatslebens ganz energisch ein. Da sie einen Teil der Atmosphäre bilden, in welcher die Organe des Staates leben, äussert sich ihr Fortschritt auch in dem Wechsel der Anschauungen dieser. Man denke nur an den Einfluss der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, auf die staatlichen Reformen jener Zeit, die Bedeutung des Einflusses, den politische und ökonomische Schriftsteller unserer Zeit auf die Gestaltung herrschender Parteien genommen haben.“

Bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts war die Staatslehre Kostgängerin der Literatur. Auf die „Utopia“ des Thomas *Morus* 1516 folgten 1517 *Luthers* 95 Thesen, die das Signal zum Ausbruch der Bauernrevolution gaben, deren Ziele zwar religiöser Natur waren, der Ausgangspunkt aber ein sozialer gewesen ist. Die Bauernkriege waren, wie Georg *Adler* in seinem „Kommunismus in der Zeit der Bauernkriege“ nachweist, eine eminent soziale Bewegung. Auf *Bacons* „Nova Atlantis“ und *Campanellas* „Sonnenstaat“, folgte 1621 in England die soziale Bewegung „Levellers“ (d. i. Puritaner mit kommunistischen Tendenzen). Im Jahre 1753 schrieb *Morelly* den Staatsroman „Basiliade“, zwei Jahre später ein sozialistisches Manifest, den „Code de la nature“.

Rousseau schreibt 1771 seine „Nouvelle Héloise“. Die Folge davon war *Sièyes* „Tiers état“ und die französische Revolution. Endlich erschien im Jahre 1842 *Cabets* „Voyage en Icarie“, in welchem, wie *Stein:* Soziale Frage schreibt, die Grundlinien eines kommunistischen Staatswesens scharf und fest gezogen und die Details der kommunistischen Staatseinrichtung in allen Verzweigungen mit einer fast pedantisch zu nennenden Genauigkeit angegeben sind. Und prompt folgte darauf das blutige Revolutionsjahr 1848, sowie *Marx:* Kommunistisches Manifest. Wir haben es hier nicht mit zufälligen Er-

scheinungen zu tun, sondern jene Utopisten sind, wie *Stein* richtig bemerkt, „die poetischen Sturmvögel, die das orkanartige Heranrauschen einer neuen Zeit künden.“ Heute liegen die Verhältnisse umgekehrt; denn heute treibt die Literatur im Kielwasser der Politik. Die Zeiten sind leider vorüber, in welchen eine Persönlichkeit zugleich Künstler, Denker und Mensch sein konnte. Man kann *Ewald* nur beistimmen, wenn er in seinem Werke: „Die Probleme der Romantik als Grundfragen der Gegenwart“[1] schreibt: „Heutzutage würde ein Fachphilosoph Gefahr laufen, sich vor seinen gelehrten Kollegen rettungslos zu kompromittieren, wenn er ästhetische Neigungen verriete oder gar selber produzierte.“ Der Gelehrte ist also heute nicht mehr Künstler, während der Künstler sich heute betrebt, von Gelehrten entlehnte wissenschaftliche Ideen dem Volke mundgerecht zu machen. Infolgedessen gewöhnt sich das Publikum daran, alle Wissenschaft nur aus zweiter Hand zu schöpfen. *Bölsche* war solange ein Liebling des Publikums, als er *Häckel* popularisierte. Als er aber eines Tages in künstlerisch vollendeter Form eigene Gedanken veröffentlichte, wurden diese Veröffentlichungen vom Publikum kaum beachtet. Es gibt heute literarische Werke, die man als dramatisierten *Marx* oder dramatisierten *Nietsche* oder dramatisierten *Darwin* bezeichnen könnte.

Wir wissen, dass zu Beginn der ersten romantischen Schule einige von den Tendenzen der Sturm- und Drangperiode wieder aufgegriffen wurden. Durch die Dichtung unmittelbar auf das Leben einwirken zu wollen, ist ein bezeichnender Zug der Sturm- und Drangzeit, wie der aufsprossenden Romantik. Andererseits tritt gerade hierin eine Verwandtschaft zwischen der Geniezeit, bezw. der Romantik und dem tendenziösen Drama der Naturalisten und jüngstdeutschen Dichterschule unserer Tage hervor. Damals, wie im Ausgang des 19. Jahrhunderts begnügten sich die Dramatiker nicht mit einer bloss ästhetischen Wirkung, sie wollten dazu beitragen, für einmal aufgeworfene Fragen Stimmung zu machen, und sie in ihrem Sinne zu fördern. Nicht allein *Schillers* Kabale und Liebe, eine ganze Reihe von Dichtungen behandeln so den Standesunterschied der Liebenden, wie es in der Gegenwart die Dramen: Rosenmontag und Zapfenstreich wieder tun.

Die Quellen, aus denen die Stürmer und Dränger geschöpft haben, liegen klar zu Tage. Eine grosse Anzahl von Untersuchungen

[1] Berlin 1905.

belehrt uns, dass vor allem *Rousseau* und *Montesquieu* auf die Genieepoche eingewirkt haben. Der Widerwillen der Stürmer und Dränger richtete sich vor allem gegen das „tintenklexende Säkulum". *Montesquieu* schildert die Bureaukratie seiner Zeit mit den Worten: (Die Aehnlichkeit des W. B.'schen Aufsatzes Russlands „*Tschinownik*" daheim und im Baltenlande in der Sammlung: Wir Balten, herausgegeben von *Kirschstein* und *Tornius*,[1] mit den *Rousseauschen* Ausführungen ist geradezu frappant). „Ehrgeiz trotz Faulheit, niedrige Instinkte trotz des Stolzes, die Sucht, sich ohne Arbeit zu bereichern, Unwillen für die Wahrheit, Schmeichelei, Verrat, Hypokrisie, Vernachlässigung der Pflichten, Verachtung der Bürgertugenden, die Furcht, dass der Regierende ja nicht tugendhaft oder ehrlich sei, und die Erwartung des aus seinen Schwächen zu ziehenden Nutzens, dies sind die Charaktereigenschaften des grössten Teiles der Hofschranzen." Dies änderte sich, als die Macht der Staatsbeamten durch die Parlamente beschränkt wurde, als ferner Manufaktur und Industrie den Begriff des Privatbeamten schufen. *Olszewski* in seinem Werk über die Bureaukratie[2] schreibt: „Was ist nun diesen an die Tradition der alten Herrlichkeit immerfort zurückdenkenden Epigonen der alten allmächtigen Repräsentanten der mittelalterlichen Bureaukratie verblieben? Es verblieb ihnen ihr Amt und die Ueberbleibsel von Amtsgewalt, welche überdies vor den Angriffen des seiner Stellung und Rechte bewussten, volle Emanzipation von der Bevormundung der Behörden anstrebenden Bürgers verteidigt werden musste. Es musste nun dieser Rest der Amtsgewalt nach Tunlichkeit konzentriert und durch Form und Schablone gefestigt werden; damit auch nicht das geringste Nachgeben in konkreten Fällen zum Beispiele und Beweise dafür werde, dass auch dieser Rest der Macht nicht mehr nötig sei. Den übrigen Mitbürgern gegenüber war es angezeigt, für die Verteidigung des durch ungünstige materielle Lage immer fadenscheiniger gewordenen Ansehens des Standes gute Miene zum bösen Spiele zu machen, die über dem Schreibpult und am Kanzleitisch durchgeriebenen Aermel zu verstecken, und am bitteren Untergrunde der schwer zu ertragenden Wirklichkeit phantastische Traumbilder einer besseren Zukunft auszuspinnen." In einer solchen Atmosphäre zu leben, dünkte der jungen Generation im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts unmöglich. Wir

[1] Leipzig 1906.
[2] Wirzburg 1904.

glauben es diesen jungen Leuten, dass sie einen Abscheu vor jeder Art von literarischer Beschäftigung hegten. Wie *Koch* in seiner Literaturgeschichte berichtet, „warf *Klinger* seine angefangenen Dichtungen ins Feuer, als er die angestrebte Leutnantsstelle endlich erhielt. *Göthe* protestierte unter Anführung des Bibelspruchs, an seinen Früchten soll man den Baum erkennen, heftig dagegen, dass man das, was wir aufs Papier sudeln. als unsere Früchte ansehe und *Lavater* schrieb in seiner Physiognomik: „*Göthe* wäre ein herrliches handelndes Wesen hei einem Fürsten, dahin gehört er. Er könnte König sein.“ *Schiller* beabsichtigte Minister zu werden und *Herder* schrieb in sein Tagebuch: Warum könnte ich eine solche Stiftung nicht ausführen, eine Republik für die Jugend?“ Man bedenke, dass alle diese Männer die Worte *Rousseaus* faszinierten, laut welchen die natürlichen Grenzen der Staatsgewalt nur in dem Belieben des souveränen Gemeinwillens liegen.

Es ist hingegen sehr unwahrscheinlich, dass die modernen Schriftsteller des Arbeiterdramas aus *Marx* geschöpft haben. Um *Marx* zu verstehen, dazu bedarf es eines vieljährigen theoretisch-volkswirtschaftlichen Studiums, leider ist aber keiner der modernen Autoren Nationalökonom. Vor allem haben die modernen Autoren aus der Praxis geschöpft, im übrigen ist der Einfluss der öffentlichen Meinung bei allen diesen Schriften deutlich erkennbar. Die Gesamtheit der sittlichen, religiösen, literarischen, wirtschaftlichen Anschauungen erzeugt die öffentliche Meinung. Sie kann schlechtweg als die Ansicht der Gesellschaft über Angelegenheiten sozialer und politischer Natur bezeichnet werden. Sie tritt ans Tageslicht vor allem in der Presse. Es wäre sehr wünschenswert, wenn die Geschichte des Einflusses der öffentlichen Meinung auf die moderne Literatur recht bald einen Bearbeiter finden würde. Als Vorbild könnte hier *James Bryces* Werk: „The American Commonwealth 3. ed. 1895 dienen. Wir begnügen uns damit, den ebenerwähnten Zusammenhang zu konstatieren. Die Bildung, Feststellung, Bedeutung der öffentlichen Meinung im Detail zu untersuchen, gehört zu den interessantesten Problemen der Sozialwissenschaft, zugleich aber auch zu den schwierigsten, da es sich hier, wie *Jellinek*, Allgemeine Staatslehre“ bemerkt, „um massenpsychologische Vorgänge handelt, deren Objekt mit Hülfe unserer wissenschaftlichen Methoden schwer zu beobachten ist“. Diese Abhängigkeit der Naturalisten von der öffentlichen Meinung finden wir auch bei den Romantikern. „Selbst äusser-

lich, in den Programmworten" schreibt *Ewald* „die in den breiten Schichten der mittleren Bildung kursieren, in den sozialen Umgangsformen, in allen Nuancen der Stilgebung, wie sie nicht zuletzt in der Phraseologie der Journale Ausdruck erhält, herrscht jene Duplizität von Intuition und Analyse vor, in der man nicht ganz mit Unrecht das Wesen der Romantik zu erblicken sich gewöhnt hat."

Die überaus grosse Rolle, welche die Politik in der Romantik und in dem modernen Drama spielt, ist bisher noch nicht genügend gewürdigt worden. Das Ziel beider Bewegungen ist ein gleiches gewesen: Es galt eine Staatsreform durchzuführen. Wir setzen in vorliegender Arbeit der Romantik das moderne Drama gegenüber, weil der moderne Dichter, der zum Volke sprechen will, nur im Drama gehört wird. Im Roman und in der Novelle verhallt des Dichters Stimme nach kurzer Zeit.

Durch die Forschungen von *Ricarda Huch*[1] und *Oskar Ewald*[2] ist es erwiesen, dass das Zeitalter der Romantik seine Realität und seine Romantik gehabt hat. Vom Standpunkt der Politik hat die Romantik Reaktionäre sowie Liberale in seinen Reihen gehabt. Dem Eintreten für das Mittelalter bei den *Heidelberger* und *Jenenser Romantikern* entspricht die Sehnsucht nach dem Kommunismus bei den *Naturalisten*. Den reaktionären Romantikern trat die *Arndt* und *Bettina* Gruppe entgegen; in ähnlicher Weise ist heute das Arbeiterdrama durch das liberale Standesdrama von der Bühne verdrängt worden.

Pol und Gegenpol in der Romantik entsprossen dem gleichen politischen Nährboden; in ähnlicher Weise wächst in der naturalistischen Bewegung das Standesdrama aus dem Arbeiterdrama heraus. Den Ursprung beider Bewegungen werden wir nunmehr untersuchen.

Wir wissen heute, dass die Romantiker nur aus dem Grunde zum Unbewussten hinabsteigen, weil ihnen das Bewusstsein selbst Problem geworden war, wir wissen ferner, dass auch das Staatsproblem bei den Romantikern eine grosse Rolle spielte. Hingegen ist es völlig unbekannt, dass denjenigen Romantikern, die nicht zum *Schlegelschen* Kreis gehörten, das Staatsproblem das Endziel aller Probleme war. Wir wissen, dass die Sturm und Dränger der *Rousseau-Sieyesschen* Kampf des 3. gegen den 2. Stand zum Problem erhoben. *Wagners* Kindsmörderin geiselt die Anmassung der Offiziere, alle

[1] Blütezeit und Verfall der Romantik, Leipzig 1901/02.
[2] Probleme der Romantik, Berlin 1905.

Bourgeoistöchter als Freiwild zu betrachten. *Schiller* in seiner Kabale und Liebe fordert die Einführung der Menschenrechte gegenüber der Tyrannei der Fürsten und brandmarkt in der Kammerdienerszene den schändlichen Menschenhandel.

Die Reaktion konnte nicht ausbleiben. *Göthe* suchte den Gegensatz von Sturm und Drang im Klassizismus, in der Anlehnung an die Griechen. Die Romantiker suchten ihn im Mittelalter. Selbstverständlich konnten Klassizismus und Romantik nicht unmittelbar aufeinander folgen. Es fehlte zunächst eine Persönlichkeit, die selbst nicht schöpferisch, jedoch im stande war, seinen Zeitgenossen den Weg zu zeigen. Diese Persönlichkeit war *Friedrich Schlegel. Oskar Walzel* weist auf die Bedeutung der Brüder Schlegel mit den Worten hin: „Sie repräsentieren die notwendig einer Periode regsten Schaffens nachfolgende abwägende und abschätzende Phase der Geistesgeschichte, welche die Ergebnisse jener schöpferischen Zeit prüft, um die Spreu vom Weizen zu sondern.“ [1]

Ricarda Huch nennt *Wilhelm Schlegel* den Direktor, Wortführer, Herausgeber, Anordner und Antreiber der romantischen Schule. Er sowie sein Bruder Friedrich dürfen in der Tat nicht mit den übrigen Romantikern in einem Atemzuge genannt werden. An der Verjüngung sämtlicher Wissenschaften haben die beiden Schlegels mit Ausnahme von Uebersetzungen positiv nicht mitgearbeitet. Heine behauptet sogar, dass es *Wilhelm* mit der Schlegelschen Schule am wenigsten ernst war. Hervorragendes leisteten die Brüder einzig und allein in der, wie *Heine* sagt, reproduzierenden Kritik, „wo die Schönheiten eines Kunstwerkes veranschaulicht werden, wo es auf ein feines Herausfühlen der Eigentümlichkeiten ankam“. Wie in allen andern Wissenschaften, so mangelte es auch in der Politik den beiden *Schlegels* durchaus an originellen Ideen. Aber die Anregung zur Beschäftigung mit der Politik ging unzweifelhaft auch von ihnen aus. Wie der Feldherr, nachdem er seine Befehle erteilt hat, hie und da bei der Ausführung dieser mithilft und sich bei Ausübung dieser Tätigkeit einem subalternen Ingenieuroffizier unterordnet, so wurden auch die Brüder *Schlegel* in der Politik und Nationalökonomie, selbstverständlich nur vorübergehend, die gelehrigen Schüler ihrer eigenen Jünger.

So ist es leicht erklärlich, dass alle Literaturhistoriker, welche sich mit der romantischen Bewegung befasst haben, die Behauptung

[1] Deutsche Nationalliteratur, Band 143.

aufstellen, die Romantiker hätten sich nur höchst widerwillig mit der Politik beschäftigt; die romantische Bewegung sei vor allem eine ästhetische gewesen. So schrieb z. B. *Heinrich von Treitschke* in seiner deutschen Geschichte: „Es geschah zum ersten Male in aller Geschichte, und konnte nur in einem so durchaus idealistischen Volke geschehen, dass eine ursprünglich rein ästhetische Bewegung die politischen Anschauungen verjüngte und umgestaltete." *Treitschke* nimmt demnach an, dass erst die Erniedrigung des Vaterlandes die Romantiker zu Politikern gemacht habe.

In Uebereinstimmung hiermit beabsichtigt *Reinhold Steigs* Werk: Kleists Berliner Kämpfe"[1] nicht *einen* politischen Abschnitt aus Kleists Leben, sondern *den* politischen Abschnitt der Vergessenheit zu entziehen. Diese Ansicht ist grundfalsch. Man werfe einen Blick auf *Joseph Görres,* von dem selbst *Ricarda Huch* zugestehen muss, dass er die Seele der kleinen Schar Heidelberger Romantiker gewesen ist, diese sowohl durch seine Persönlichkeit, sowie durch seine Ideen begeisternd. Es ist kein Zufall, dass sich gerade der Anführer mit Politik beschäftigt hat. Umso berechtigter konnte die Mannschaft sich ästhetischen Träumerein hingeben. Sie war sicher, dass *Görres* imstande war, diese Träume zur rechten Zeit politisch zu verwerten. Niemand war daher *Voss* verhasster, als gerade *Görres,* „der struppige Lauscher". Wir werden sofort sehen, dass auch die *Schlegel* später *Görres* politische Ideen akzeptierten. *Görres* hat nicht, wie man bisher annahm, drei Metamorphosen (eine ästhetische, eine politische und eine religiöse) durchgemacht, sondern, wie Dr. *Franz Schulz* (cf. Bericht der *Görres* Gesellschaft) richtig bemerkt, schon in dessen frühesten schriftstellerischen Leistungen sind die Vordeutungen auf seinen späteren Geistesgang enthalten; ferner ist es erwiesen, dass die Grundlinien dieser grossen, mehr mit dem Herzen als mit dem Verstande schaffenden Persönlichkeit in jeder Epoche ihres Lebens und an jedem Stoffe, den sie formten, heraustraten. An *Görres,* der auf der einen Seite der zweiten romantischen Schule angehört, auf der anderen Seite den Staatsromantikern beigesellt werden muss, kann am klarsten demonstriert werden, welche Stellung der Politik n der romantischen Bewegung anzuweisen ist. *Görres,* der vierte Alliierte der Befreiungskriege, war der erste Romantiker, welcher der Politik den ihr gebührenden Platz in dem neuen System neben der Philosophie und der Poesie anwies. In der Münchener Zeitschrift

[1] Berlin 1901.

„Aurora“ schrieb *Görres* 1805 seinen berühmten Aufsatz: „Drei Revolutionen“. Er warf der Politik vor, dass sie sich von der Philosophie (sc. Aufklärungsphilosophie) habe umgarnen lassen. Er weist auf die Poesie hin, die durch die Rückkehr zum Mittelalter in neue Bahnen gelenkt worden sei.

In dem Aufsatz: Die Herabkunft der Ideen und das Zeitalter, eifert *Görres* gegen die giftige Weltklugheit, die in der Kunst, in der Poesie und Politik zur Herrschaft gelangt sei.

Beifolgendes Schema hat den Zweck, die folgenden Ausführungen zu unterstützen.

Joseph Görres und der Werdegang der Politik in der Romantik.

Das Jahr 1906, Schlegels Aufruf, Fichtes Reden.	Schellings Naturphilosophie.	Mystik des Novalis.	Allgemeiner ästhetischer Widerwille gegen die Revolution.	Die Brüder Schlegel als Fürsprecher der mittelalterlichen Poesie und Kunst.
	Tieks Satiren.			
		Joseph Görres		
als Gegner Napoleons.	Gegner der philosophischen Aufklärung.	Gegner des religiösen Unglaubens.	Gegner der jakobinischen Revolution.	Fürsprecher der mittelalterlichen Poesie und Kunst.
Arndts Schlachtenlyrik.	Arnims, politisch-mittelalterliche Poesie.	Adam Müllers christliche Staatslehre.	Kleists Berliner Abendblätter.	Gebrüder Grimm, mittelalterliche politische Sagen und Märchen.

Görres nimmt demnach die Ideen sämtlicher romantischer Zeitgenossen in sich auf, verarbeitet sie, und gibt sie in neuer Form von sich. Auf der Grundlage dieser neuen Ideen bauen die jüngeren Romantiker eine neue Schule auf, deren Grundlage nunmehr die Politik wird.

Wir ersehen aus obenstehender Tabelle, dass die Spätromantiker sich mit der Politik nicht aus äusseren Gründen, d. h. nicht um eine patriotische Bewegung zu entflammen, beschäftigten, sondern weil sie klar erkannten, dass sie nur in dem Fall die romantischen Ideen verwirklichen könnten, will sagen eine mittelalterliche Stände- und Zunftverfassung, ein mittelalterliches Recht, eine geleuterte Religion

einführen könnten, wenn sie die politische Macht im Staate besässen. Die Romantiker wurden in dem Augenblicke, wo sie die Lehren in ein Universalsystem gegossen hatten, politische Revolutionäre. Es ist unzweifelhaft, dass, wenn nicht die Bekämpfung *Napoleons* alle Kräfte absorbiert hätte, es zwischen aufgeklärtem Absolutismus und der Romantik zu einem Kampf auf Tod und Leben gekommen wäre. *Fridrich Schlegels* Aufforderung in den Heidelberger Jahrbüchern aus der Vergangenheit nicht nur ästhetische Träumereien, sondern auch tatkräftig handeln zu lernen, sowie ein Gedicht dieses Romantikers, in welchem er sagte, es sei des Dichters Ziel und Trachten, den Heldenruhm des deutschen Namens aus der Zeit, „als Rittertum der Andacht sich verbunden“, wieder herzustellen, also ein Gedicht von ausgesprochen patriotischem Charakter, dessen Bedeutung vor allem darin bestand, dass ihm eine erklärende und empfehlende Rezension *Wilhelm Schlegels* voranging, diese Veröffentlichungen zeigen uns, dass der Hass gegen Napoleon nur der Blitzableiter war für den Hass der Romantiker gegen die sich in Staat und Kirche einnistende *Nikolaische* Aufklärung in Preussen. Aber *Hardenberg* liess keinen Zweifel darüber aufkommen, dass er der Romantik vor den Befreiungskriegen niemals Einfluss auf die Politik einräumen würde. Daraufhin desertierte der von seiner Geliebten missgeleitete *Friedrich Schlegel* in der Hoffnung, von nun an im Solde *Metternichs* ein sorgenfreies Dasein führen zu können. Nunmehr verstehen wir, warum eine schwache Natur, a la *Gentz* zum Lumpen wurde, warum eine Kraftnatur wie *Kleist* untergehen musste, warum alle Mittelmässigkeiten z. B. *Fouqué* Ritterromane schrieben. Wenn in *Fouqués* Zauberring der Kaufmann seine goldene Elle zerschlägt und alsdann den Ritter bittet. alle Kaufmannsgeschäfte aufgeben und ihm als Knappe folgen zu dürfen, so lesen wir zwischen den Zeilen die Worte: Ach wenn es doch in Wirklichkeit so wäre. Die Romantik ist wohl zum grössten Teil Reaktion gegen die *Rousseau-Adam Smithsche* Lehre.

Um die wirtschaftlich-politische Tätigkeit der Romantiker charakterisieren zu können, ist es notwendig, auf der einen Seite das wirtschaftliche Milieu, in welchem sie ihre Tätigkeit ausgeübt haben, bezw. welches sie bekämpft haben, einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen, auf der andern Seite dogmenhistorisch zu untersuchen, welche Staatsrechtler, bezw. Nationalökonomen den grössten Einfluss auf die Romantiker ausgeübt haben. Wie schon der Name besagt, stehen die literarischen Romantiker in engen Beziehungen

zu den politischen Romantikern. Vor allem ist der Einfluss *Adam Müllers, Ludwig von Hallers* und des Engländers *Burke* auf die Schriften der Romantiker deutlich erkennbar.

Adam Müller, den wir als Vorläufer *Friedrich Lists* bezeichnen können, hat zum ersten Male nachgewiesen, dass nur diejenigen Länder exportfähig sein können, deren Bewohner ein ausgeprägtes Nationalgefühl besitzen.[1]

Denn, wenn eine Nation durch ihre Industrie einen Eindruck auf andere Nationen machen will, so muss sie auch durch ihre Nationalität und durch ihre Sitten die Völker reizen und übertreffen.

Es ist kein Unglück, wenn Deutschland der Schuldner Englands an Metallgeld wird; sondern die Gefahr liegt darin, dass Deutschland in Ermangelung eigener Nationalität von der britischen Nationalität, den britischen Sitten und dem britischen Komfort abhängig wird. Aber das einzige Mittel ist, selbst nach dem wahren Gelde, nach der Nationalkraft zu streben und so der vaterländischen Produktion eine vaterländische Garantie zu geben, die vaterländische Produktion durch ein vaterländisches Band in Einheit und in Freiheit zu setzen.“ (Elemente, S. 259.) Einige Jahrzehnte später hat *Friedrich List* den Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher und politischer Macht erkannt und Ausbildung der produktiven Kräfte Deutschlands gefordert.[2]

Auch als Politiker war *Müller* bedeutend, obgleich er auf diesem Gebiet Originelles nicht geleistet hat.

Die Staatslehren *Müllers* und *Hallers* ergänzen sich gegenseitig, *Müllers* „unsterblicher Souverän im unsterblichen Volke“[3] (1. Buch, Kap. 9, S. 256), entspricht der *L. von Hallerschen* Erklärung, dass der Fürst dem Staat zeitlich vorangeht und das Volk eine Schöpfung des Fürsten sei (Band 1, S. 511).

Rousseau folgert (Contr. soc. 1, 3) aus der Machtlehre, die Aufforderung zu dauernder Bekämpfung der bestehenden Ordnung. „Wenn der Staat seinem Wesen nach nichts anderes ist, als faktische Herrschaft, so ergibt sich daraus psychologisch das Streben des Beherrschten, mit allen Mitteln zur Herrschaft zu gelangen.

---

[1] *Adam H. Müller*: Die Elemente der Staatskunst, Berlin 1809.

[2] *Friedrich List*: Nationales System der politischen Oekonomie. Neuausgabe, Gustav Fischer, Jena 1905.

[3] *Ludwig von Haller*: Restauration der Staatswissenschaften, 2. Auflage, 1820.

Bei *Haller* manifestiert sich die Macht, welche den letzten Grund des Staates bildet, als Eigentumsmacht. Schöpfer der Staaten sind für *Haller* begüterte, mächtige und eben dadurch unabhängige Menschen, Fürsten oder Korporationen, und sobald man hinreichend grosse, durchaus freie Ländereien, Reichtümer und die damit verbundene Macht erworben hat, so tritt man damit unmittelbar in die Klasse der Fürsten ein.

Die Fürsten und republikanischen Kommunitäten herrschen aus eigenem Recht, d. h. Kraft ihrer Freiheit und ihres Eigentums. (1 S. 473 ff.) (*Haller* stand damals in Diensten der aristokratischen Republik *Bern*. *Haller* unterscheidet scharf zwischen aristokratischer [ewiger] und kommunistischer Republik. Dies ist in *Hallers* Augen ein Werk des Satans.)

Adam Müller erkennt nur denjenigen Adel an, der seiner ursprünglichen Verfassung getreu bleibt, d. h. wo der einzelne Adelige sich nur für zeitigen Repräsentanten der Familien-Freiheiten und als zeitigen Niessbraucher der Familienrechte ansieht (S. 258/59). *Müller* behauptet ferner, dass der Adel die erste und einzig notwendige staatsrechtliche Institution im Staate sei; er repräsentiere den einzelnen Menschen und ihrer augenblicklichen Macht gegenüber, die Macht und die Freiheit der unsichtbaren und der abwesenden Glieder der bürgerlichen Gesellschaft.

Müller tritt für *Christus* und das Vaterland ein, das Vaterland befand sich in Not und so fordert *Müller* im Sinne der preussischen Kriegspartei; *der Krieg muss zur Nationalangelegenheit gemacht werden.* Wir sehen also, dass auch der Kriegsdrang der Romantiker von *Adam Müller* wissenschaftlich begründet wurde. Nach *Müller* bindet die Not das vorher geschiedene Interesse von Souverän und Volk: denn die durch den Krieg entstandenen Finanzangelegenheiten greifen in das innerste Herz der Völker und wenn keine andere Stimme in der ungeheuren Wüste von Waren, Metallen und toten Besitzern mehr gehört wird, so ist die physische Not vielleicht imstande, jene himmlischen Mächte zu erwecken von denen allein der Mensch die Herrschaft über die Welt empfangen kann. (S. 371.) Die demokratische Republik hingegen ist allen Romantikern ein Greuel.

Müller schreibt (Bd. 2, S. 98): „Im Staate des tiers état entweichen aus dem Staatsverein Leben, Recht, Gleichgewicht und Freiheit; der Souverän wird zu einer legislativen und administra-

tiven Maschine, zu einem obersten Polizeichef. Er ist es, der überall seinen unversöhnlichen Gegner, den sogenannten Feudalismus aufspürt verfolgt und ihn auch vernichten würde, wenn die christliche Gesetzgebung, die das Lehensrecht erzeugen und ausbilden half, nicht über allen Angriff erhaben bleibe, sollte auch eine ganze Generation zu ihrem eigenen Verderben ihren hohen Geist verkennen.

Die Romantiker sahen in *Napoleon* nicht nur den Feind ihres Vaterlandes, vielmehr war Napoleon für sie, als Erzeugnis der Revolution, die Inkarnation des Bösen.

Das Programm der Staatsromantiker war streng konservativ, aber keineswegs phantastisch.

Müller schreibt (S. 124), „Man muss so viele Zeugen herbeirufen, als man kann für die Lehren der Zeit, weil jedes Herz die neue, grosse, nationale, bürgerliche und christliche Aera zu beschleunigen vermag". „*Einheit der Kirche und des Staates* und anstatt aller anderen unnützen kleinlichen Teilung der Macht, anstatt aller gemeinen politischen Ordnung die grosse einfache Teilung der Personen in Stände, Adel und Bürgerschaft, oder der Sachen in korporatives Eigentum, Familieneigentum und Privateigentum, das ist das ewige Schema aller wahren Staatsverfassung, die Garantie der Dauer und der Macht."

Müller verurteilt also aufs Schärfste die von *Locke* und *Montesquieu* geforderte „Teilung der Gewalten". Bei der Müller'schen Teilung der Berufe fehlt auffälligerweise der Bauern- und Arbeiterstand. Das erklärt sich daraus, dass ein Lohnarbeiterstand damals in Deutschland noch nicht existierte; was den Bauernstand anbelangt, so war *Müller* ein ausgesprochener Gegner der Aufhebung der Leibeigenschaft.[1]

Den grössten Einfluss auf die deutschen Romantiker hat der Engländer *Edmund Burke* ausgeübt. In der ersten Nummer der „Berliner Abendblätter veröffentlichte *Heinrich von Kleist* folgenden Aufruf:

[1] Müllers Elemente der Staatskunst erschienen 1809. Im Jahre 1815 gab der Smithianer L. H. v. Jakob seine preisgekrönte Schrift: „Ueber die Arbeit leibeigener und freier Bauern" heraus. Auf Grund dieser Arbeit wurde in Russland die Aufhebung der Leibeigenschaft verfügt. Die Anschauungen der Staatsromantiker gingen also keineswegs unwidersprochen ins Land hinaus. Vergl. Dr. Hans Pototzky, L. H. v. Jakob als Nationalökonome, Strassburg 1905.

„Welche geistige Macht soll in Preussen nach dem nationalen Zusammenbruch zur Herrschaft kommen, die prinzipielle Anerkennung der Revolution oder die prinzipielle Gegnerschaft gegen dieselbe? Der Bruch mit der alteuropäischen Verfassung der Staaten oder die Staatsanschauung *Edmund Burkes?* Die Reform der wirtschaftlichen Zustände Preussens in der durch *Adam Smiths* Werk vom Nationalreichtum vorgeschriebenen Richtung? (Vergl. *R. Steig* „Kleists Berliner Kämpfe, S. 53.) In der Dresdener Zeitschrift *Phöbus* schrieb *Müller:* „Lest den *Burke*", gegen den „selbst das grösste, das herrlichste Handbuch der Staatswissenschaft, der *Adam Smith* zurücktreten müsste".

Uns erscheint heute ein derartiger Ausruf als eine Blasphemie. In meiner Arbeit über *L. H. v. Jakob*[1] habe ich nachgewiesen, in welch' ungeheuerlicher Weise einzelne Lehren *Smiths* von der Smitschen Schule in Deutschland verunstaltet worden sind. Vor allem wollte man *Smith* à tout prix zum Manchestermann und zum Anhänger einer schrankenlosen Gewerbefreiheit stempeln, obgleich in *Smith* „Wealth of nations" auch nicht ein einziges Mal in Formel „Laissez faire, laissez passer" zur Anwendung gebracht ist.

Burkes „Reflections on the French-Revolution" bildete, wie wir sofort sehen werden, eine sehr schätzenswerte Ergänzung der *Müllerschen*: Elemente der Staatskunst. Auf die „Reflections" folgte der „Appeal from the New to the Old Whigs". In dieser Arbeit griff *Burke* auf das Schärfste die jakobinische (sc. *Rousseau'sche*) Gesellschaftstheorie an. „Im Namen der höchsten Autorität des Volkes wird uns befohlen, sagt er, eine unbeschränkte Macht zur Aenderung der Regierungsgrundlagen als eine Sache zwar nicht von ausserordentlicher Notwendigkeit, aber von allgemeinem Recht anzuerkennen. Was ist das Volk? Eine Anzahl haltloser unverbundener Individuen, die imaginären Teile des Gesellschaftsvertrages sind nicht das Volk, noch können sie sich selbst durch gelegentlichen Vertrag dazu machen. Eine nach Köpfen gezählte Menge ist nach der Zählung nicht mehr ein Volk als vor der Zählung. Die korporative Einheit des Volkes ist in der Tat etwas künstlich. Und wie wird die oberste Autorität des Volkes ausgeübt? Durch den Willen einer Majorität. Welche Macht hat aber die Majorität, um die Minorität zu verpflichten. Das Volk hat kein Recht nach seinen eigenen

[1] *Ludwig Heinrich von Jakob* als Nationalökonom, Verlag von Josef Singer, Strassburg 1905.

Grundzügen irgend eine staatliche Autorität auszuüben. Bürgerliche Gesellschaft entsteht nicht durch Zählung der Köpfe, sie ist ein sozialer Organismus und eine soziale Ordnung... Der Mensch ist geboren, ein Bürger derjenigen Ordnung zu sein, in welche er gelangt, und ist an sie gefesselt durch die Verpflichtungen anderer gegen ihn und durch seine Verpflichtungen gegen andere, welche nicht von ihm selbst erledigt sind, noch erledigt werden können. Er kommt weder zur Welt als eine beziehungslose Einheit noch erwirbt er durch irgend einen Vertrag einen phantastischen Rechtstitel auf ein Hunderttausendstel der unteilbaren Souveränität des Volkes."

Burke prophezeite, dass die französische Monarchie nicht friedlich durch eine Revolution umgestaltet werden könne.

Wir haben *Burke* aus dem Grunde so ausführlich zitiert, weil in der Tat dieser Staatsmann von den Romantikern als Parteipapst verehrt worden ist und vor allem, weil, so unglaublich es auch klingt, *Burkes* Name heute vollkommen vergessen ist. In Jellineks Recht des modernen Staates 1900, dem hervorragendsten Werke über die Geschichte der Staatslehre, wird der Name *Burke* überhaupt nicht mehr erwähnt. In *Steins*: Soziale Frage im Lichte der Philosophie wird *Burke* nur als Anthropologe, aber nicht als Staatsmann betrachtet, während seine Gegner, *Montesquieu* und *Rousseau* uns in ausführlicher Weise vorgeführt werden. Einzig und allein *Burkes*, Landsmann *Pollock* schrieb 1893 in seiner „An introduction to the history of the science of politics": „*Burke* war zu gross für seine Zeit. Er gab der Geschichte ihren Platz in der Staatslehre wieder, aber wie einige der grössten Denker der reinen Philosophie hinterliess er keine Schüler und die tatsächliche Entwickelung der Staatslehre im 19. Jahrhundert leitet sich nicht von ihm ab". Und derselbe *Burke,* der als Staatslehrer keine Schüler fand, wurde der Vater einer grossen literarischen Bewegung.

Das Verdienst, *Burke* seinerzeit in Deutschland eingeführt zu haben, gebührt *Friedrich von Gentz.*

Die Verbindung zwischen *Friedrich von Gentz* und der romantischen Schule beruhte, wie *Ewald* (a. a. O. S. 209) richtig bemerkt, auf dem Gefühle einer tiefen inneren Verwandtschaft. *Gentz*: Auffassung vom Wesen des Staates ist bisher noch nicht eingehend untersucht worden. *Ewald* war als nationalökonomischer Dilettant nicht imstande, das von ihm gesammelte Material kritisch zu ordnen.

Am Anfange des 19. Jahrhunderts, wurden die beiden konstituierenden Elemente des Staates, wie *Jellinek* schreibt, häufig als das Essentielle des Staates selbst hingestellt. Die Liberalen indentifizierten den Staat mit dem Volke, die Absolutisten, vor allem *Haller*, behaupteten, dass der Staat im Fürsten enthalten sei, ja sogar, dass dieser dem Staate zeitlich vorangehe, und auf diese Weise zum Schöpfer eines Volkes geworden sei. Bei *Gentz* ist der Staat weder das Eigentum eines Menschen noch ein Gegenstand der Willkür des Volkes, er ist eine ewige Gesellschaft, bestimmt Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft durch ein unlösbares Band aneinanderzuknüpfen: Die *Gentzsche* Auffassung vom Wesen des Staates hat grosse Aehnlichkeit mit der *Gierkeschen* Staatstheorie. Bei *Gierke* erscheint der Staat als ein durch eine feste Organisation und dauernde Zwecke geeinigter Verband, als eine von den einzelnen unterschiedene Einheit, die trotzdem nur durch die Vielheit und in der Vielheit der Individuen besteht. In einem wichtigen Punkte jedoch deckt sich die Gentzsche Anschauung nicht mit der Gierkeschen Lehre. Gentz betrachtet den Staat als ein organisches Gebilde im physischen Sinne, das *unabhängig* von den Individuen sein eigenes von Naturgesetzen beherrschtes Dasein führt (vergl. Gentz Staatstheorie in Ewald „Probleme der Romantik") Ueber den einzelnen Gliedern der Gesellschaft als Kontrahenten erhebt sich gleichsam die objektive Macht des Staates, die die beharrende Basis im Wechsel darstellt.[1]

„Die organische Lehre pflegt nach *Jellinek* eng mit der Aufstellung eines Normalorganismus verknüpft zu sein, wodurch sie zu einer politischen Theorie wird. Sie zeichnet einen Idealtypus des Staates zum Zweck der Beurteilung gegebener staatlicher Zustände. In der Zeichnung dieses Typus wird oft mit der grössten Willkür verfahren. Und so verbindet *Gentz* mit seiner Staatsauffassung die ethische Theorie in der Weise, dass er dem Fürsten die Verpflichtung auferlegt, die Krone zum Besten seines Volkes zu tragen. *Gentz* ethische Theorie wird am besten durch *Burkes* Ansichten über die französische Revolution illustriert. Die betreffende Stelle lautet: „Der Staat ist nicht bloss eine Gemeinschaft in Dingen, deren die grobe tierische Existenz bedarf, er ist eine Gemeinschaft in allem, was schön, schätzbar, gut und göttlich im Menschen ist. Da die Zwecke

[1] Vergl. Schleiermacher: Wir wollen den Staat rein als Naturerzeugnis betrachten (physis).

einer solchen Verbindung nicht in Generationen zu erreichen sind, wird daraus eine Gemeinschaft zwischen denen, welche leben und denen, welche gelebt haben und denen, welche noch leben sollen." Ebenfalls von *Burke* stammt *Gentz* Begeisterung für das mittelalterliche Feudalwesen, sowie *Gentz* Erklärung der Religion als staatserhaltendes Prinzip.

Neben *Burke* hat vor allem *Locke* einen ungeheuren Einfluss auf *Gentz* ausgeübt. Die Quintessenz der *Lockeschen* Lehre lautet: „Das Kernwesen des Menschen liegt in der Freiheit. Diese wird gewährleistet durch eine Repräsentativ Verfassung, innerhalb welcher dem Einzelindividiuum das Ausleben seiner Persönlichkeit gewährleistet wird. Als aber im Jahre 1814 durch die Charte Louis XVIII. das monarchische Prinzip im Gegensatz zur Volkssouveränität zum Dogma erhoben wurde (der König verleiht die Verfassung aus freier Machtvollkommenheit, indem er einerseits die alte Stellung des Königtums wahrt, wonach die ganze öffentliche Gewalt Frankreichs in der Person des Königs ihren Sitz habe, an ihrer Ausübung jedoch dem Volke ein Anteil gewährt werde), führte es *Gentz* auch in das deutsche Staatsrecht (Artikel 57 der Wiener Schlussakte) ein. Um dem monarchischen Prinzip in Deutschland den Boden zu ebnen, brachte es *Gentz* mit dem ältern „teutschen Staatsrecht" in Verbindung. In der Stein-Hardenbergschen Zeit und auch auf dem Wiener Kongress war man sich über den Unterschied ständischen und repräsentativen Wesens überhaupt nicht klar gewesen. Man hielt beides für dasselbe. Erst *Gentz* erklärte die repräsentative Verfassung als ein Erzeugnis der Revolution und hielt ihr die ständische Verfassung im Sinne des älteren „teutschen Staatsrechts" entgegen. (Vgl. *Bornhak:* Preussische Staats- und Rechtsgeschichte, Berlin 1903). *Gentz* wandelte demnach die *Lockesche* Volkssouveränität in das monarchische Prinzip, die *Lockesche* Repräsentativverfassung in eine ständische Verfassung um.

Was die Lehre von den Staatszwecken anbelangt, so übernimmt *Gentz* fast wortgetreu die *Lockesche* Doktrin. *Jellinek* schreibt über diese Theorie: „Nach Vertreibung der Stuarts und der Schöpfung der Bill of Rights hat *Locke*, indem er *Schutz des Eigentums,* das Leben und Freiheit in sich fasst, als *einzigen Staatszweck* bezeichnet, die liberale Staatstheorie begründet." *Gentz* sagt: „Der Staat ist nicht da, um nach irgend einem selbstgewählten Massstab und wäre es auch der der erhabendsten Philantropie, die gesellschaftlichen Unebenheiten auszugleichen, das Mehr oder Weniger im Recht ist

seine Sache nicht: die einzige Ungleichheit, die er verhüten soll, ist die, welche in der Rechtsverletzung entsteht."

Die *Lockesche* Lehre wirkte auf das physiokratische System (laissez faire, laissez passer), weniger aber auf *Adam Smith* ein. In Anlehnung an *Locke* sagt *Gentz*: „Im Wirtschaftsleben habe der Staat nicht die Aufgabe, politische Neuerungen einzuführen, das Individuum aber auch nicht, diesen ist nur wirtschaftliche Tätigkeit gestattet, in welche sich wiederum der Staat nicht hineinzumischen hat." Wir sehen also, dass *Gentz* seine volkswirtschaftlichen Anschauungen aus *Locke*, aber nicht aus *Adam Smith* so schöpfte; denn dieser wies dem Staate eine ganze Anzahl wirtschaftlicher Funktionen zu.

Gentz Wahlspruch lautete: „Zwei Prinzipien konstituieren die moralische und intelligible Welt. Das eine ist das des immerwährenden Fortschrittes, das andere das der notwendigen Beschränkung dieses Fortschrittes." *Gentz* hat dieses Prinzip in durchaus origineller Weise durchgeführt: während er in der Staatspolitik durchaus reaktionär gesinnt war, huldigte er in der Wirtschaftspolitik dem Fortschritt.

Betrachten wir nun die durch *Hardenberg* geschaffene wirtschaftliche Lage in Preussen, gegen welche die Romantiker so leidenschaftlich Opposition machten. In dem Edikt vom 27. Oktober 1810 über die Finanzen des Staates und die neuen Einrichtungen wegen Abgaben u. s. w., heisst es (cf. *Bornhak*: Preussische Staats- und Rechtsgeschichte, Berlin 1903): „In Aussicht genommen wurde eine gleiche Grundsteuer nach Herstellung des Katasters."

Durch das Gendarmerie Edikt vom 30. Juli 1812 erhielt auch das flache Land die längst erstrebte neue Organisation. Die Ortspolizeiverwaltung sollte von dem Schulzen und Dorfgerichten ausgeübt werden, während die Gutsherren diese nur zu beaufsichtigen und bemerkte Mängel dem Kreisdirektor anzuzeigen hatten.

Die *Steinsche* Agrarreform war bekanntlich zur Hälfte gescheitert. Erhalten blieb die patrimoniale Verfassung des flachen Landes in Ort und Kreis, die bis zur Lösung des gutsherrlich bäuerlichen Bandes und Schaffung eines dinglich und wirtschaftlich freien Bauernstandes, der den sozialen Zeitumständen des flachen Landes allein entsprechende Ausdruck in der Verwaltung war.

Die wirksame Neugestaltung der Verhältnisse des flachen Landes begann erst mit dem Regierungsedikte vom 14. September 1811 und

der Gemeinheitsteilungsordnung von demselben Tage.[1] Die Gesetzgebung verfolgte das Ziel, den Bauern das dienstfreie Eigentum ihrer Stellen zu verschaffen. Das Regulierungsedikt gewährte jedem Teile, dem Bauern wie dem Gutsherrn das Recht, einen Antrag auf Auseinandersetzung zu stellen, mit deren Erledigung der Bauer das dienstfreie Eigentum seiner Stelle erhielt. Die Prästationsfähigkeit der bäuerlichen Stellen sollte unter allen Umständen erhalten bleiben.

Interessant ist die Kritik, welche *Achim von Arnim* seinerzeit an der *Stein-Hardenbergschen* Reform geübt hat. (Iris 1821, 5. Sp. 426—437), abgedruckt in *Reinhold Steig:* „Achim von Arnim und Jakob und Wilhelm Grimm."[2] Achim von Arnim ist erst im Jahre 1806 mit politisch-volkswirtschaftlichen Ideen an die Oeffentlichkeit getreten. Im Prospekt beim Erscheinen von „Des Knaben Wunderhorn" hat Arnim die denkwürdigen Sätze niedergelegt: „Aber eben jetzt, wo der Rhein einen schönen Teil unseres alten Landes loslöst vom alten Stamme, andere Gegenden in kurzsichtiger Klugheit sich vereinzeln, da wird es notwendig, das zu bewahren und aufmunternd auf das zu wirken, was noch übrig ist, es in Lebenslust zu erhalten und zu verbinden.[3]" — In einem Briefe Arnims an Brentano vom 8. September 1806 heisst es: „Wer des Vaterlandes Not vergisst, den wird Gott auch vergessen in seiner Not . . . Wir glauben mit einem Schlage hier unseren Glauben darlegen zu müssen, dass Deutschland schon seit dem bayrischen Erbfolgekriege nur in Preussen und soweit es mit Preussen verbunden, noch vorhanden war."

Wir begegnen hier zum ersten Male in der deutschen Literatur dem *Bülowschen* Ausspruch: „Preussen in Deutschland voran." Arnim war aber auch ein tüchtiger Nationalökonom. In dem obenerwähnten Aufsatze lesen wir: „Niemand zweifelt, der Königsberg in den Jahren des Unglücks gekannt hat, dass es nicht einzelne Theorie, sondern Ueberzeugung der meisten aus der Erfahrung war, dass die allgemeine Lähmung aller Verhältnisse beim Eindringen der Franzosen aus der Gewohnheit des allzuvielen Regiertwerdens hervorgegangen sei. Die Selbsttätigkeit aller Stände durch Hinwegräumung ihrer

[1] Literatur über die preussische Finanz- und Wirtschaftsreform vgl. Nasse, Bornhak; über die Bauernbefreiung vgl. Knapp; ferner Gesetzessammlung 1811.

[2] Verlag von Cotta, Stuttgart und Berlin 1904.

[3] Vgl. hiermit Friedrich Wilhelm III. Worte: „Der Staat muss durch geistige Kräfte ersetzen, was er an physischen verloren hat."

Hemmungen wieder möglich zu machen, war das erste Bemühen der Gesetzgebung, welcher der Minister Stein vorstand. Zwei Leute scheinen wohl äusserlich dasselbe zu wollen, und doch tut jeder es in so verschiedener Art, dass die Resultate sich feindlich bestreiten. Stein behandelte die Verfassung des Landes als eine achtbare Grundlage für sein künftiges Gebäude; er riss niemals etwas nieder, ohne etwas besseres an die Stelle zu setzen; er kannte nicht bloss eine Provinz, er hatte sie alle anzuschauen gesucht; er glaubte nicht durch Willkür eine konstitutionelle Regierung zu begründen; nicht durch leichtsinnige Gesetze, deren Lücken jeder Leser beim ersten Durchlaufen hätte einsehen können, wichtige Verhältnisse zu begründen; er unterschrieb nicht ohne Prüfung, was etwa der Enthusiasmus ihm darbot, auch wenn er den Rat anderer benutzte; er duldete nicht, dass auf das Bestehende in den Gesetzen geschimpft wurde; er scheute keine Persönlichkeit, kaufte keine von sich ab, sondern wusste sie in seine Bahn zu lenken, war überhaupt im strengsten Sinne sparsam mit den Hülfsmitteln des Staates. Dass auch die unter ihm bearbeiteten Gesetze wie alles menschliche ihre Fehler haben, ist ausgemacht, aber ganz überflüssig, in sich widersprechend, auf den Schein gerichtet ist keines."

Steig bemerkt hierzu: „Sehr genau sind diese negativen Urteile abgewogen, da die positiven eigentlich von *Hardenberg* gelten sollen."

Und in der Tat hat *Achim* von *Arnim* den tiefen Gegensatz, welcher zwischen der Weltanschauung *Steins* und *Hardenbergs* besteht, glänzend wiedergegeben. Der tiefe Sinn, der in den Arnimschen Ausführungen liegt, wird uns erst völlig verständlich, wenn wir erfahren haben, was der berühmte Staatsrechtler *Bornhak* über diese beiden Staatsmänner geschrieben hat (Bornak, S. 371):

„Stein geht überall von den Lebensbedingungen der Gesamtheit aus. Der einzelne soll in den Dienst zunächst eines engeren Gemeinwesens und dann des Staates gestellt, damit nach den Interessen des Staates die Versöhnung von Staat und Gesellschaft erzielt werden. Stein ist den genossenschaftlichen Zwischenbildungen zwischen Staat und Individuum überhaupt nicht abgeneigt. Selbst für die verfallende Zunftverfassung hat er ein warmes Herz und meint nur, man hätte sie, statt die Gewerbefreiheit einzuführen, zeitgemäss umgestalten sollen. Während seiner späteren Lebensjahre als Staatsmann ausser Diensten lenkt er geradezu wieder in altständische Auffassungen ein. Der individualistische Gesichtspunkt der Freiheit und Gleichheit liegt

ihm fern. Gegenüber der Uebermacht französischer Ideen behauptet Stein mit Entschiedenheit die Grundgedanken germanischen Staatslebens, nur dass er in origineller Weise die Gesamtheit zum Ausgangspunkte macht. So wurde er der konservative Reformer des preussischen Staates“.

Wir verstehen jetzt, warum alle Romantiker *Stein* so glühend verehrten. Der Mann war Fleisch von ihrem Fleische, Blut von ihrem Blute. Wie für die Romantiker, so war auch für *Stein* die Sorge um das Vaterland die erste aller Pflichten. In zweiter Reihe aber standen bei Stein, sowie bei den Romantikern das Interesse für den Adel, sowie für die mittelalterliche Zunftverfassung.

„Für *Hardenberg*“, so schreibt *Bornhak*, „ist das Individuum, seine Freiheit und schrankenlose Entwicklung das Mass aller Dinge. Dem Staate erwächst nur die Aufgabe, alle bisherigen Schranken freier Entwicklung fortzuräumen, die volle Freiheit und Gleichheit aller zu verwirklichen durch eine umfassende Finanz- und Wirtschaftsreform. Sie tritt in den Mittelpunkt der *Hardenbergschen* Reformtätigkeit, während die Verwaltung nur Mittel zur Erreichung jenes höheren Zweckes wird. Bei dieser individualistischen Auffassung der Dinge ist für genossenschaftliche Zwischenbildungen zwischen dem einzelnen und dem Staate kein Raum. Sie unterliegen als Hemmnisse der freien Entwicklung der Zertrümmerung. Ueber dem einzelnen Staatsangehörigen steht nur die allmächtige Staatsgewalt. Dieses Staatsideal ist nicht neu, es ist das der französischen Revolution. Uebertragung der Errungenschaften der französischen Revolution auf Preussen im Wege friedlicher Reform, das ist der Inhalt des ganzen Hardenbergischen Reformprogramms. Mit Recht bezeichnen seine altständischen Gegner *Hardenberg* als Jakobiner.

Der Adel hätte seine Tradition verleugnen müssen, wenn er die Zertrümmerung der mittelalterlichen Ständeordnung mit verschränkten Armen hätte über sich ergehen lassen. Der Adel musste Oppositionspartei werden und *Hardenberg* war berechtigt, diese Opposition mit Gewaltsmassregeln, wie die Unterdrückung der *Kleistschen* Abendblätter zu beantworten, umsomehr als der Adel auch die äussere napoleonfreundliche Politik *Hardenbergs* aufs Schärfste bekämpfte. Wir müssen uns die Frage vorlegen, was wäre aus den Romantikern geworden, wenn man ihnen Gelegenheit gegeben hätte, sich an der Reorganisation des Staates zu beteiligen und wenn last not least *Napoleons* eiserne Hand nicht auf Preussen gelegen hätte. *Novalis*

mit seiner hysterischen Sehnsucht nach der blauen Blume wäre ein Prediger in der Wüste geworden. Denn der krankhafte auf mittelalterliche Zustände gerichtete Drang der Romantiker hätte sich in gesunde Taten umgesetzt. Der Politiker *Kleist* wäre nicht äusserlich und innerlich verblutet, der geniale, patriotische *Gentz* wäre keine Kreatur *Metternichs* geworden, Görres wäre nicht den Pfaffen in die Hände gefallen. Es ist kein Zufall, dass alle die Romantiker, die sich mit Politik beschäftigt haben, entgleist sind. Auf den richtigen Platz gestellt, hätten sie auf politischem Gebiete Grosses geleistet, und die übrigen Romantiker mit sich gerissen. *Wilhelm Schlegels* „systeme continental" ist das Werk eines geistreichen Wirtschaftspolitikers, das nicht wie *Walzel*[1] schreibt, um einer Modelaune zu genügen, abgefasst worden ist. Auch *Wilhelm Schlegels* „Betrachtungen über die Politik der dänischen Regierung", sowie ein Teil seiner Proklamationen und Aufrufe sind keineswegs das Werk eines Dilettanten.

Auch *Friedrich Schlegel* verband mit der Staatsauffassung der Romantiker eine glühende Vaterlandsliebe. Seine staatswissenschaftlichen Anschauungen wurden weder von Hardenberg noch von *Metternich* gewürdigt und seinen Patriotismus durfte er nur vor und während der Freiheitskriege offen bekennen.

In den Vorlesungen über neuere Geschichte, die *Friedrich Schlegel* im Jahre 1810 in Wien hielt, lässt er, wie *Walzel* berichtet, die Ideen frei ausströmen, welche er im Dienste *Stadions* im Lager des Erzherzogs *Karl* nicht zu Wort hat kommen lassen können; sie sind eine Fortsetzung der Proklamationen, wie diese, streng österreichisch gedacht, voll Invektiven gegen *Napoleon*. Was er in den Heidelbergischen Jahrbüchern gepredigt hatte, die Notwendigkeit sich den grossen Zeitereignissen gegenüber der ästhetischen Träumerei zu entledigen, sich an einer gewaltigen Vergangenheit zu tatkräftigem Handeln neue Kräfte zu holen, diese Impulse werden jetzt im grossen Stil durchgeführt.[2]

Wenn Karl *Immermann* ausrief, „er vermöge nicht einer parlamentarischen Debatte aufmerksam zu folgen, weil er sich von solchen Abstraktionen kein Bild machen könne, so besagt das nur, dass das politische Parteileben mit seiner, wie Heinrich von *Treitschke* sagt,

[1] Einleitung zu Schlegels Werken, herausgegeben von Professor Walzel, Deutsche National-Literatur, Bd. 143.

[2] Walzel, a. a. O., Einleitung, S. 61.

„freiwilligen Beschränktheit und seinem grundsätzlich ungerechten Hasse alle grossen und edlen Naturen abstiess; keineswegs aber ist der Hass gegen das kleinliche Parteigezänk zu identifizieren mit nationaler Interesselosigkeit“. Die starke Beteiligung der Romantiker an den Freiheitskriegen ist doch der beste Beweis dafür, dass die Romantiker durch und durch politische Naturen waren.

Wohlfahrts Verse: „Nah' ist der Tag, der unserem Volk, der Welt
Die Freiheit wieder, Schutz den Christen gibt“.
beweisen, dass der Schlachtruf: „Für Gott, König und Vaterland“ das Grundprinzip der romantischen Weltanschauung gewesen ist.

Das erste Stiftungsfest der christlichen Tischgesellschaft nach Beendigung der Befreiungskriege wurde durch ein Trinklied *Achim von Arnims* eingeleitet. Es ist bisher noch niemandem aufgefallen, dass die Verse 14—16 das politische Programm der Romantiker enthalten. Die betreffenden Verse lauten:

14. „Keiner lässt von Frankreichs Wahn
Sich jetzt mehr bethören
Dass auf künstlich neuer Bahn
Grosse Völker steigen an
Wie in Springbrunns Röhren.

15. Wo ein Strom sich bilden soll,
Muss er weit entstammen
Und der Quellen reicher Zoll
Der aus stiller Flut entquoll
Trifft von selbst zusammen.

16. Wie von selbst erfüllt sich auch
Wie umsonst wir sinnen
Nicht durch listiger Worte Hauch
Durch der Menschen frommer Brauch
Wächst ein Volk tief innen.

17. Krieg zerstört den Eigensinn,
Lehrt im Ganzen leben,
Dann durchdringt des Ganzen Sinn
Die Verfassung mit Gewinn
Wird Gesetze geben.“

Vers 14 enthält eine strikte Absage an den Jakobinismus und an die „Grosse Männer Theorie“. Diese Worte sind eine poetische Umkleidung der Lehren *Edmund Burkes*. Wir erfahren aus Vers

15, dass die einzige Rettung für die Völker in der Rückkehr zum Mittelalter, gemäss *Hallers* „Restauration der Staatswissenschaft" liegt. Vers 16 besagt, dass nur das Christentnm imstande ist, die Völker zu veredeln, keineswegs aber „die listigen Worte" der Aufklärungsphilosophen. Diese Verse sind die Quintessenz aus *Adam Müllers* „Elementen der Staatskunst". Der 17. Vers enthält ebenfalls Müller'sche Gedanken über die Wirkung eines Krieges auf die Moral des Volkes. Der Krieg verwandelt alle Egoisten in Altruisten.

Heinrich von Kleist vertrat die gleichen volkswirtschaftlichen und politischen Anschauungen, wie sein Freund *Achim von Arnim*. In der heiligen Cäcilie hat der Dichter, wie wir *Steigs*[1] sorgfältigen Untersuchungen verdanken, den legendären Stoff und die Erzählung von den übernatürlichen Vorgängen tendenziös benutzt, um gegen die durch *Hardenbergs* Edikt bestimmte Säkularisation aller geistlichen Güter und die Aufhebung der Klöster politische Opposition allerfeinster und allerschärfster Art zu machen.[2]

Auch *Kleists*: „Kriegslied an die Deutschen" ist eine Tendenzdichtung. In der Handschrift zu dieser Arbeit finden wir die Verse:

„Zottelbär und Pantertier
Hat der Pfeil bezwungen"

und am Schluss:

„Brüder nehmt die Keule doch
Dass er gleichfalls weiche."

Reinhold Steig schreibt in seiner Schrift: Neue Kunde von *Heinrich von Kleist*, Berlin 1902, S. 66/67 (Verlag von Georg Reimer, Berlin) „Also auch „der Franzmann" bedeutet „alle Franzosen" auf deutschem Grund und Boden. Die Ausrottung der Raubtiere ist an kein Gesetz gebunden, jedermann kann sie erschlagen; wo und wann er auf sie trifft. Keine reguläre Jagd, kein regulärer Krieg wird gegen sie geführt. So soll auch *Kleists* Willen zufolge 1809 gegen die Franzosen ein irregulärer, nicht moderner Vernichtungskrieg unternommen werden." Was *Kleist* in der Hermannsschlacht seinen Zeitgenossen vor allem vorführen wollte, das war die erfolgreiche patriotische Revolutionierung der Massen. Der gleichen Tendenz dient auch das Kriegslied der Deutschen. *Kleist* als ehemaliger Militär wusste sehr genau, dass das auf Ostpreussen, die Mark und Schlesien beschränkte Preussen, ja auch die ausserhalb des Rheinbundes stehenden Länder,

[1] R. Steig: Kleists Berliner Kämpfe, Berlin 1901.
[2] S. Rahmer: Das Kleistproblem, Berlin 1903.

einen regulären Krieg gegen die französische Uebermacht nicht durchführen könnten. „Aus dieser Erkenntnis entsprang *Schills* opferbereiter Todeszug, entsprang aber auch *Gneisenaus* tiefdurchdachter Plan, an dessen Gelingen der König, der für den Bestand des Staates verantwortliche, zweifelte. *Schill, Gneisenau, Kleist* und *Clausewitz* kannten nur: Freiheit des Vaterlandes oder Tod. Und so spricht in dem „Kriegsliede“ märkisch preussischer Mut zu den Deutschen.“

Den Romantikern verdanken wir auch unzweifelhaft das Entstehen einer nationalen Bühne, denn, wie *Treitschke* mit Recht sagt, „ist die nationale Bühne auch durch Schiller den Deutschen nicht geschenkt worden. Es fehlte dem Dichter der lebendige Verkehr mit dem Volke.“

Der Patriotismus der Romantiker war keineswegs Salonpatriotismus. Auf *Achim von Arnim* wirkte das Verbot, an der Befreiung des Vaterlandes aktiv teilnehmen zu dürfen, geradezu niederschmetternd. Als *Grimm* in einem Briefe an *Arnim* seiner Freude darüber Ausdruck gibt, dass nunmehr dieser vor einer feindlichen Kugel sicher sei, fühlt sich *Arnim* aufs Tiefste verletzt. Für *Kleist* sind diejenigen Fürsten, welche vom Tode Napoleons eine Besserung in der Lage Deutschlands erhoffen, geradezu verächtlich.

„Die Schwätzer“ ruft er aus, „die, ich bitte Dich
Lass sie zu Hause gehen
Die schreiben, Deutschland zu befreien,
Mit Chiffern, schicken mit Gefahr des Lebens
Einander Boten, die die Römer hängen,
Versammeln sich im Zwielicht, essen, trinken
Und schlafen, kommt die Nacht, bei ihren Frauen.
Meinst Du, die liessen sich bewegen,
Auf meinen Flug mir munter nachzuschwingen,
Eh' das von meinem Maultier würd ich hoffen
Die Hoffnung: Morgen stirbt Augustus,
Lockt sie, bedeckt mit Schmach und Schande
Von einer Woche in die andere.“

Es ist in vorliegender Abteilung vor allem der Nachweis erbracht worden, dass die literarischen und die Staatsromantiker wissenschaftlich zusammengehören. Die Staatsromantiker haben ihre Ideen vor allem von *Burke* und *Locke* entliehen, während die literarischen

Romantiker sich gern und willig haben von den Staatsromantikern leiten lassen. Die Romantiker waren ursprünglich politische Revolutionäre, *Hardenberg* erkannte als einziger die ungeheure Gefahr, die seinem Staatssystem von dieser Bewegung drohte. Er verstand es, die Politiker von den Literaten zu trennen und alsdann die Anführer unschädlich zu machen. *Friedrich Schlegel* ging rechtzeitig zur Gegenpartei über. *Wilhelm Schlegel* und *Gentz* mussten aus finanziellen Gründen in den Dienst *Metternichs* treten. *Adam Müller* musste Berlin verlassen, *Kleist* verübte Selbstmord, *Arnim* wurde politisch überwacht, die christliche Tischgesellschaft flog auf, *Göthe* zog seine schützende Hand von den Romantikern. Nur *Görres* wühlte auch fernerhin unermüdlich gegen die *Hardenberg*'sche Regierung. Sein Uebertritt zum Ultramontanismus war kein Verrat. Man vergesse nicht, dass damals die Katholiken die einzigen waren, die offen gegen *Hardenbergs* Liberalismus à la Nicolai Opposition machten. War doch die *Nicolai*'sche Freigeisterei sogar einem *Göthe* zu abgeschmackt. Und so kam es, dass alle die Staatsromantiker, welche auch nach dem Wiener Kongress in Ansehen standen, mit Ausnahme von *Görres* und *Arnim*, politische Kreaturen *Metternichs* geworden waren. Die deutschen Romantiker wären sehr wohl imstande gewesen, der deutschen Nation eine politische, kulturelle und literarische Rainessance zu schenken. Dass diese herrliche Bewegung zum Schluss klägliche Ritterromane hervorbrachte, das verdankt die Romantik einzig und allein der Person des Minsters *Hardenberg*.

Die soziale Frage im modernen deutschen Drama.

Die letzte Aufgabe des Einzel- und Gesamtlebens besteht darin, alle in der Menschheit angelegten Kräfte voll zu entwickeln und ins Unendliche zu steigern, und zwar zur Macht über Natur, Menschenleben und Welt und zur daraus quellenden *Freude* am *Dasein*.

Rudolf Eucken
Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, 1878, S. 186.

Professor *Max Koch* schreibt in seiner Literaturgeschichte (2. Auflage 1904): „Was die Literatur heute bis aufs Tiefste erregt, und überall im Drama und Roman, im Lied. wie in kritischer Betrachtung zum Durchbruch kommt, ist die soziale Frage. Die alten liberalen Formen und Errungenschaften, für die ein früheres Geschlecht mit *Gutzkows* „Ritter vom Geist“ und *Spielhagens* „Problematische Naturen sich begeisterte, erschienen nebensächlich neben der alle Stände durchdringenden, vielgestaltigen, sozialen Bewegung.“ Die bedeutungsvollste Anregung erhielt, wie heute allgemein angenommen wird, unsere moderne Literaturgeschichte von *Taine*. *Taine* machte als erster den soziologischen Gesichtspunkt geltend neben und vor dem ästhetischen und psychologischen. Vor allem verdanken wir *Taine* die Lehre vom Milieu, nach welcher jedes Individuum nur ein Produkt seiner Umwelt sei. *Stein* (Soziale Frage im modernen deutschen Drama) sieht in dieser Lehre nur die natürliche Reaktion des sozialen Determinismus gegen den Indeterminismus, der Gattung gegen die Spezies, des Wohls aller gegen Willkür und Uebermut des einzelnen.“ Auch *Marx* stellt fest, dass jeder Mensch, ebenso wie ein ganzes Volk, das Produkt seiner Umgebung sei. In origineller Weise rechnet aber *Marx* auch geschichtliche Bedingungen zum Milieu hinzu. Und unter diesen geschichtlichen Bedingungen versteht *Marx* vornehmlich die Entwickelung der Produktionskräfte und die daraus sich ergebenden Klassenkämpfe (vgl. *Stein* a. a. O., S. 291).

Bevor wir also den Zusammenhang zwischen Wirtschaft und Drama einer gründlichen Untersuchung unterziehen, müssen wir uns zunächst mit der materialistischen Geschichtsauffassung auseinandersetzen. Insofern man von der Richtigkeit der Lehre von der Identifizierung des Menschen mit dem Wirtschaftssubjekt überzeugt ist, insofern man mit *Marx* darin übereinstimmt, dass die Produktionsweise des materiellen Lebens dem sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess bedingt, insofern man davon überzeugt ist, dass politische und juristische Bewegungen, literarische und philosophische Bedingungen gleichsam einen Ueberbau, die volkswirtschaftlichen Bedingungen hingegen das Fundament bilden, die Geschichte eine Epoche demnach nicht in der Philosophie, sondern in der Oekonomie derselben liegt, so muss man auch einen Schritt weitergehen und die Behauptung aufstellen, dass alle Dramen, da sie sich ja mit Menschenschicksalen beschäftigen, soziale, d. h. Standesdramen sein müssen.

Mit Hinweis auf *Eduard Bernstein:* Voraussetzungen des Sozialismus, behauptet jedoch *Jellinek,* dass „die psychologische Zergliederung des Individuums, die durchaus nicht zusammenfällt mit dem, was ein Individuum sich selbst dünkt, aber zweifellos ergibt, dass es von anderen als ökonomischen Interessen aufs tiefste bewegt werden kann, daher auch die von ihm geschaffenen „ideologischen Formen" nicht ausschliesslich aus den ökonomischen Produktionsbedingungen erklärt werden dürfen.

Im Jahre 1872 stellte *Gustav Schmoller* in seiner Rede zur Eröffnung der „Besprechung der sozialen Lage" in Eisenach fest: „Unsere heutige Gesellschaft drohte mehr und mehr einer Leiter zu gleichen, die nach unten und oben rapide wächst, an der aber die mittleren Sprossen mehr und mehr ausbrechen, an der nur noch ganz oben und ganz unten ein Halt ist". Und in dem Jahre 1876 hatte *Schmoller* sogar den Untergang unserer Kultur prognostiziert, falls wir forttreiben in dem elementaren Strudel einer wachsenden Vermögensungleichheit. „Ich glaube", so schloss *Schmoller* seine Rede, „nur Unkenntnis der Tatsachen, und ein hohes Mass von sanguinischem Optimismus wird dies leugnen können". Gross geworden waren aber diese Ueberzeugungen im Schatten der Sozialdemokratischen Lehre. Auf der Theorie von *Malthus* und *Ricardo* hatte *Ferdinand Lassalle* sein ehernes Lohngesetz aufgebaut, welches lautet: „Der durchschnittliche Arbeitslohn beschränkt sich auf die in einem Volke gewohnheitsmässig zur Fristung der Existenz und zur Fort-

pflanzung erforderliche Lebenskraft". Zu gleicher Zeit glaubte *Karl Marx* die Dekomposition und den Untergang der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur aus Beobachtungen folgern zu können, sondern ihn sogar als die Resultante der in jener Gesellschaft tätigen elementaren Kräfte mit genau der Sicherheit berechnen zu können, mit der sich für *Newton* aus der Kenntnis des Gravitationsgesetzes die Kenntnis der Planetenbahnen ergab. So war, um mit *Julius Wolf* zu reden (1), unter dem Drucke einer Stimmungswissenschaft der soziale Pessimismus herrschende Doktrin des Tages geworden. Kunst und Literatur beugten willig ihr Haupt vor diesem neuen Götzen. Triumphierend konnte bereits 1892 der „Vorwärts" ausrufen:[1] Es handelt sich nämlich um den Untergang der heutigen kapitalistischen Gesellschaft und den Sieg der Sozialdemokratie, ein heranreifendes Ereignis, mit welchem sich unsere Gegner mehr und mehr vertraut machen". Auf welche Tatsachen stützte sich nun dieser soziale Pessimus? Zunächst verlor im 19. Jahrhundert das Handwerk dadurch an Boden, dass die Nachfrage nach einer Reihe von Handwerkserzeugnissen ganz aufhörte, oder wenigstens stark nachliess. Die gleiche Wirkung, wie das völlige Aufhören des Bedarfs an gewissen Handwerksprodukten hat die Ersetzung einzelner Waren durch andere, die dem gleichen Gebrauchszwecke dienen, die aber aus ganz anderen als den bisher vom Handwerk verwendeten Rohstoffen von der Grossindustrie angefertigt werden. In vieler Hinsicht ganz ähnliche Schicksale wie das Handwerk hat auch die jüngere Schwester des Handwerks, die Hausindustrie durchgemacht. In der Hausindustrie beschäftigt ein kapitalkräftiger und kaufmännisch gebildeter Unternehmer eine grössere Zahl von Arbeitern ausserhalb seiner Betriebsstätte in ihren eigenen Wohnungen, eine Wirtschaftsform, die wir später in *Gerhard Hauptmanns* Webern kennen lernen werden. Dass es die Fabrik mit der Maschine ist, welche die Hausindustrie verdrängt, das zeigen deutlich die Ermittlungen, welche man im Bezirk der Handelskammer Schweidnitz (Ort der Handlung in Hauptmanns Webern) angestellt hat. Die Zahl der Handspinner, die für eigene Rechnung arbeiten, betrug im Jahre 1849 noch über 84,000, zwölf Jahre später waren es dagegen nur noch 14,500. Diese Zahlen lassen auf ein ungeheures Elend schliessen. Seit den 60er Jahren hat dann die Handspinnerei als selbständige Beschäftigung überall ganz aufgehört. Mit dem Handspinnen liessen sich in den 60er Jahren aber

[1] Zeitschrift für Sozialwissenschaft, I. Jahrg.

auch beim grössten Fleiss kaum mehr als 6 Pfennige täglich verdienen. Dazu kam noch, dass durch das neue System der Arbeitszerlegung die Einführung der regelmässigen gewerblichen Arbeit von Kindern und Frauen in umfassendem Masse möglich wurde. Und solche Arbeit war höchst gewinnbringend für den Fabrikanten, da sie ihm viel billiger zu stehen kam, als die von Männern. Sofern die Maschinerie Muskelkraft entbehrlich macht, wird sie zum Mittel, Arbeiter ohne Muskelkraft oder von unreifer Körperentwicklung, aber grösserer Geschmeidigkeit der Glieder anzuwenden. Weiber- und Kinderarbeit war daher das erste Wort der kapitalistischen Anwendung der Maschinerie.

Als gegen Ende des vorigen Jahrhunderts die Kartelle aufkamen, glaubte man allgemein, mit vollen Segeln in den Sozialismus hineinzusteuern. Die Kartelle sind zwar sozialistische Organisationen, aber zu nicht sozialistischen Zwecken. Bald machte die Kartelle für das Streben der Unternehmer nach Verlängerung der Arbeitszeit verantwortlich. Es ist dies insofern ganz verständlich, als die Unternehmer durch Verlängerung des Arbeitstages, sowie Einführung der Sonntags- und Nachtarbeit, das grosse in ihren Maschinen und Fabrikanlagen investierte Kapital besser verwerten zu können glaubten. Die geringen Ansprüche, welche viele Maschinen an die sie bedienenden Arbeitskräfte stellen, rufen wieder bei den Unternehmern die Tendenz hervor, gelernte Arbeit durch ungelernte, die Arbeit erwachsener Männer durch Frauen- und Kinderarbeit zu ersetzen. Bei dieser Gelegenheit muss auf *Bjoernsons* „Ueber unsere Kraft" (2. Teil) hingewiesen werden. Als Nichtdeutscher kann er leider im Rahmen dieser Abhandlung keinen Platz finden; ich begnüge mich daher, hier in der Einleitung auf seine vorzügliche Charakterisierung von Unternehmerverbänden hinzuweisen.

Nachdem in kurzen Zügen das soziale Milieu, aus welchem das naturalistische Drama herausgewachsen ist, vorgeführt worden ist, gehen wir nunmehr zur Besprechung der einzelnen, unter diese Kategorie fallenden Werke über.

Häufig beobachten wir in dem sozialen Tendenzdrama das Vorkommen von Streiks. Und in der Tat gewinnen die Streiks der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts besondere Bedeutung dadurch, dass stets hinter den streikenden Fabrikarbeitern die Gesamtheit der organisierten Arbeiter steht. Seit mehreren Jahrzehnten bestehen in England die trade unions, Gewerkvereine. Diese haben

die Aufgabe, die Lage der gelernten Arbeiter zu verbessern, hauptsächlich auf dem Wege der Arbeitslosenversicherung. Diese Gewerkvereine sind aber auch eine Kampforganisation. Die Gewerkvereine der ganzen Welt sind verpflichtet, diejenigen organisierten Arbeiter, die einen berechtigten Streik führen, mit Geld zu unterstützen. In Deutschland haben die Gewerkvereine in den 90er Jahren eine allgemeine Bedeutung erlangt. Während früher in der Bühnenliteratur Streiks überhaupt nicht vorkamen, werden sie jetzt durch *Bjoernsen* in die moderne Literatur eingeführt.

In *Fuldas* „Verlorenem Paradies"[1] beobachten wir zum ersten Male ein Zurückweichen des Unternehmers vor den organisierten streikenden Arbeitern. Es ist typisch für die Entstehung des Streikes, dass sie, gleichwie im „Verlorenen Paradies", von jungen Burschen inszeniert werden und dass diesen redegewandten, jungen Leuten gegenüber die alten Arbeiter gar nicht zu Worte kommen können und von der Masse mitgerissen werden. Wie im „Verlorenen Paradies", so glauben auch in Wirklichkeit die Arbeitgeber erst dann an einen Streik, wenn er bereits proklamiert ist. Fassen wir die Ursache des Ausbruchs der beiden Streiks etwas näher ins Auge, so handelt es sich im „Verlorenen Paradies", sowie in den „Webern" um einen, infolge Lohnstreitigkeiten ausgebrochenen Streik. Als sekundäres Moment tritt in den „Webern" noch die Angst vor der Konkurrenz der Maschine hinzu. Das Kriterium, laut welchem die Maschine zur Verelendung des Arbeiters beitrage, stammt von *Malthus*. *Marx* hat es später modifiziert. Er war der Ansicht, dass die Maschine den gelernten Arbeiter zum ungelernten degradiere. Die Masse der ungelernten Arbeiter bilde nun eine industrielle Reservearmee, die durch das permanente Ueberwiegen von Angebot ein Hinaufschrauben des Lohnes für alle Zeiten unmöglich mache. Die Folgen eines Streiks sind nicht nur für den Arbeiter traurige. Auch der Unternehmer erleidet unermesslichen Schaden. Fabrikbesitzer *Bernhardi* (im „Verlorenen Paradies") kommt erregt aus der Fabrik nach Hause: „Nichts habe ich erreicht!" Die Fabrik ist geschlossen. Ich weiss nicht was ich beginnen soll — ich weiss nicht. (Er wirft sich fassungslos in einen Stuhl). *Frau Bernhardi:* Aber ein Streik, davon hört man doch jetzt alle Tage; das kann doch das Leben nicht kosten. Geschäft ist nun einmal Geschäft. Da geht einem nicht

[1] Fulda. „Das verlorene Paradies", Verlag von Cotta, Stuttgart.

alles nach dem Kopf. Glaubst Du, ich habe hier im Hause nicht auch meine Sorgen und Widerwärtigkeiten? *Bernhardi:* Das also ist ein Verständnis bei einem solchen Unglück? *Frau Bernhardi:* Ich bitte Dich, erkläre mir wenigstens, was ist denn da so schlimmes dabei? *Bernhardi:* (aufspringend) Schlimmes! Dass ich diesen Streik nicht beilegen kann — unmöglich, ganz unmöglich — und dass ich ihn noch viel weniger aushalten kann, nicht 10, nicht 8 Tage, dass mir so oder so die unerhörtesten Verluste drohen — Konventionalstrafen, Abfall der Kundschaft, Ueberholung durch die Konkurrenz — mit einem Worte, eine Kalamität.

Ob die Forderungen der Arbeiter im „Verlorenen Paradies" berechtigt sind, darüber lässt uns der Verfasser im Unklaren. Es hat aber den Anschein, als wenn *Fuldas* Sympathien auf Seiten der streikenden Arbeiter ständen.

Hauptmann hingegen in seinen „Webern" stellt sich ganz offen auf die Seite der hungernden Weber. Die Not dieser Arbeiter wird durch folgende Worte grell beleuchtet. *Weber Bäcker:* „Und wenn man achtzehn Tage iebern Stuhle geleg'n hat, Abend fer Abend, wie ausgewunden, halb drehnig vor Staub und Gluthitze, da hat man sich glicklich dreiz'ntehalb Beehmen erschind't. (Der Beehm ist der schlesische Ausdruck für 10 Pfennige). · Der geringe Lohn, welchen der Weber verdiente, musste für Miete und Mehl ausgegeben werden. „Der Pauer und der Edelmann, die ziehn an eenem Strange", heisst es an einer anderen Stelle. Empörend ist es, dass die Kirche trotz der grossen Anzahl von Todesfällen die Weber zu recht hohen Sporteln und Ausgaben zu verleiten sucht. „An so'nem grossen Begräbnisfest, da hat die hohe Geistlichkeit ihre Scheene Iebervorteilung. Desto zahlreicher so eine Grablegung gehandhabt wird, je umfänglicher auch die Offertorien fliessen. Wer die hiesigen arbeitenden Verhältnisse kennt, der kann mit unmassgeblicher Bestimmtheit behaupten, die Herren Farrer dulden bloss widerstreblich die stillen Begräbnisse. „Man wird sich nun die Frage vorlegen: War Fabrikant Dreissiger wirklich ein so ausgeprägter Bluthund? Ist es Heuchelei, wenn er sagt: Die Geschäfte gehen hundsmiserabel, ich setze zu, statt dass ich verdiene. Die Ware liegt mir da in tausenden von Schaken und ich weiss heute noch nicht, ob ich sie jemals verkaufen werde." Ist es Lüge, wenn Dreissiger zum Pastor sagt: „Das Ausland hat sich gegen uns durch Zölle verbarrikadiert; dort sind uns die besten Märkte abgeschnitten und im Inland müssen wir eben-

falls auf Tod und Leben konkurrieren, denn wir sind preisgegeben, völlig preisgegeben."

Auch wir bestreiten die Lebenswahrheit der „Weber" nicht. In den Baumerts ist der genaue Typus einer alten Hausweberfamilie in ihrem Heimarbeiterverhältnis reproduziert. Nach Frahne[1] stellte sich der damalige wöchentliche Verdienst

eines Putzelspinners auf	2—5	Sgr.
eines gewöhnlichen Handspinners auf	5—12	Sgr.
eines Handwebers auf	10—20	Sgr.

Kries behauptet, dass für Hunderte, ja Tausende dieser unglücklichen Familien der tägliche Erwerb von 9 Pfennigen bis 1 Sgr. 3 Pfennige den Mann, Frau, Kind erarbeiten, oft für sechs Köpfe ausreichen soll. Frahne behauptet nun mit Recht: „Wer unparteisch und objektiv mit dem Studium jener trostlosen Zustände der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich befasst, wird Zuständen begegnen, die man heutzutage als menschenunwürdig nicht mehr ans Licht zu ziehen wagt, und die umso recht erkennbar machen, welch gewaltige soziale Fortschritte die kapitalistische Wirtschaftsperiode neben allen ihr anhaftenden Schwächen und Schäden gezeitigt hat, und wie wenig eine alles rücksichtslos regierende Unzufriedenheit in der Gegenwartsepoche am Platze ist."

Hauptmann wollte aber nicht etwa ein deskriptives soziales Drama, sondern ein deskriptives Tendenzdrama schreiben. Er wollte mit diesem Stücke die *heutige* kapitalistische Gesellschaft anklagen, obwohl, wie sofort bewiesen werden wird, die damalige Wirtschaftsepoche teilweise eine Manufaktur- teilweise eine kleinkapitalistische Epoche war.

Gülich in seiner geschichtlichen Darstellung des Handels schreibt 1830: „Im allgemeinen entwickelte sich die schlesische mechanische Spinnerei nur langsam; der Uebergang war schwierig, es fehlten die geeigneten Maschinenfabriken und das Kapital. 1843 besass Schlesien nur acht Maschinenspinnereien, 1849 zehn Betriebe mit 2636 Arbeiter, während die Zahl der Handspinner von *Zimmermann* auf 52,415 im Jahr 1849 geschätzt wurde. Und in der Leinenweberei gab es 1846, 45,029 Webstühle, hingegen nur 15 mechanische Leinenstühle. Es ist nun pittoresk zu erfahren, dass die Webernot hauptsächlich durch die preussische Freihandelspolitik, sowie durch die schrankenlose Gewerbefreiheit herbeigeführt wurde.

[1] Die Textilindustrie im Wirtschaftsleben Schlesiens, Tübingen 1906.

Ferner hing der kleine Mann mit seltener Zähigkeit am Althergebrachten fest; nicht einmal die Einführung der bequemen und besser arbeitenden Schnellschützen, die schon 1738 durch *John Kay* in Anwendung gebracht wurden, gelang dem Minister *von Hoym* zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Eine Folge davon war das Hängenbleiben an der alten unrentablen manuellen Fabrikationsmethode. Es ist bezeichnend für die *Hauptmannschen* „Weber“ dass sie bei Ausbruch der Revolution nichts Eiligeres zu tun hatten, als die mechanischen Webstühle zu zerstören, obgleich die Arbeiter der wenigen schlesischen Fabriken 5—8 Sgr. Taglohn hatten.

Man darf nicht etwa glauben, dass die Regierung untätig diesen schrecklichen Ereignissen zusah. Man versuchte die Leinenbranche auf alle erdenkliche Weise zu heben, man ging dazu über, durch die Belebung anderer Berufszweige und Schaffung neuer Erwerbsquellen dieselbe mittelbar zu fördern. (*Frahne,* a. a. O. S.) Aber, so schreibt *Frahne.* „Die tief eingewurzelte Gewohnheit ihrer althergebrachten Beschäftigungsweise wurde zum Fluch für diese mühsam sich ernährende, aber dumpf dahinbrütende Menschenkategorie, welche jeder Neuerung abhold. Unglück und Elend des Vaters sich auf Sohn und Enkel vererben sah.“ Am 1. Februar 1849 schrieb *Minutoli*: „In der Unbeweglichkeit und Indolenz der Gebirgsbewohner und in ihrer beispiellosen Unkenntnis der Verhältnisse ausserhalb der Provinz liegt die Hauptschuld an dem Verfall des Leinengewerbes.“ Wie zu erwarten war, schlug die geplante Ueberführung der Leinenarbeiter zum Landbau fehl.

Hauptmanns „Weber“ sind ein Schulbeispiel für das einzig und allein zur Anwendung gebrachte deskriptive Verfahren des modernen Naturalismus. Ein deskriptives Drama kann wohl Konflikte aufweisen, ebenso wie das wirkliche Leben Konflikte mit sich bringt; aber ein Drama, welches sich damit begnügt, die Erscheinungen festzustellen und zu ordnen, hingegen darauf verzichtet, Regeln ihres Zusammenhanges aufzuweisen, sowie ihre Verwendbarkeit für praktische Zwecke zu lehren, ist eine tragische Skizze aus dem Leben, aber kein dramatisches Kunstwerk. Der Gegensatz von dem Wirtschaftsleben des Arbeiters ist das Wirtschaftsleben des Kapitalisten, nicht aber das Privatleben des Fabrikanten. Infolgedessen könnte man „die Weber“ mit vollem Rechte eine pamphletartige Skizze nennen. Dazu kommt noch, dass gegenwärtig die Verhältnisse, nachdem das Maschinenwesen das ihm zustehende Gebiet im wesentlichen vollständig erobert

hat, und die Arbeiterbevölkerung sich der neuen Produktionsweise angepasst hat, für die Beschäftigung der Arbeiter weit günstiger sind, als in der Uebergangsperiode, wo die Maschine ihren Siegeszug erst eben begonnen hatte und die Handarbeit noch einen nutzlosen Verzweiflungskampf (vergl. Hauptmanns Weber) gegen sie versuchte (cf. Lexis, Wörterbuch der Volkswirtschaft).

Infolge der Entwickelung der Maschinentechnik ist sowohl der ländlichen Bevölkerung, namentlich für die Winterabende, aber auch den städtischen Familien eine Menge häuslicher Beschäftigungen genommen und von dem Grossbetrieb annektiert worden. Die Herstellung von Kleidern, Tisch- und Bettzeug, von Talglichtern, Kuchen, Syrupen, Marmeladen, u. s. w. geschah früher in dem Hause selbst. Bisher konnte ein allgemeiner Ersatz für diese Arbeiten noch nicht beschafft werden. Die Folge davon ist, dass die Mädchen der unteren Klassen in steigender Anzahl Beschäftigung in den Fabriken suchen, während in dem mittleren Bürgerstande es den jungen Mädchen an einem angemessenen Wirkungskreise fehlt. Diese Situation hat sich die Grossindustrie, sowie der Handel zu Nutze gemacht. In tausenden von deutschen, mit Kindern reich gesegneten Bürgers- und Beamten-Familien reicht der Gehalt des Familienhauptes gerade aus, um Wohnung, sowie Essen für die gesamte Familie zu schaffen. Insbesondere sind die Töchter darauf angewiesen, sich die Mittel für die Kleidung selbst zu erwerben. Die Mehrzahl dieser Mädchen ist gern bereit, sich diese Mittel durch tägliche mehrstündige Arbeit für einen Unternehmer zu beschaffen.

Ricardo und nach ihm *Lassalle* hatten den Satz aufgestellt, dass der Lohn niemals längere Zeit ungestraft unter das Existenzminimum sinken könne. Eine übergrosse Sterblichkeit müsste alsdann die Folge sein. Fräulein Gertrud *Dyrenfurt* hat in den Veröffentlichungen des Vereins für Sozialpolitik nachgewiesen, dass die Löhne für Heimarbeit in der Berliner Konfektionsindustrie trotz täglicher 12stündiger Arbeit so niedrige sind, dass selbst bei der grössten Bedürfnislosigkeit ein normaler Mensch unmöglich davon Wohnung, Essen und Kleider beschaffen kann. Die Frauenrechtlerinnen spornen die Frauen an mit den Männern auf gewerblichem Gebiete zu konkurrieren, um sich hierdurch die Mittel zur Ehe zu beschaffen und vergessen ganz, dass sie dort, wo sie es mit Erfolg tun, z. B. in kaufmännischen Bureaus, nur die Löhne der Männer mit hinabziehen und es dadurch den Männern unmöglich machen,

zu heiraten. Aber in der Hauptsache ist der grösste Feind der Frauen in ihren eigenen Reihen zu suchen. Solange sich Frauen finden, die mit dem Lohne für täglich 8stündige Arbeit nur ihre Toiletten Bedürfnisse befriedigen wollen, werden diejenigen Frauen, die gezwungen sind, in derselben Zeit die Mittel für ihren gesamten Lebensunterhalt zu erwerben, der Prostitution anheimfallen.

In dieses Milieu führt uns *Hermann Sudermann* in seiner „Schmetterlingsschlacht".[1] Der Fabrikant Winkelmann macht mit gemalten Fächern, auf welchen Schmetterlingsschlachten abgebildet sind, ein sogenanntes Bombengeschäft. Nichtsdestoweniger bezahlt er den Herstellerinnen, den Töchtern der verwitweten Frau Steuerinspektor Hergenthein, ein elendes Honorar. Die kleine Rosi, ein künstlerisch empfindendes, junges Mädchen bekommt für ihre Malerei überhaupt keinen Lohn, sondern nur freie Wohnung und Essen im Hause des Fabrikanten. Als der Reisende der Firma die Drohung ausstösst, sich zu etablieren und das arme Mädchen zu heiraten, da kommt die ganze Angst, eine solche Geldquelle zu verlieren, zum Ausbruch. Kurzer Hand bietet der Fabrikant seinem Reisenden die Teilhaberschaft an dem Geschäft an. „Also, da gehts hinaus." Darum treiben Sie sich heimlich bei Hergentheims herum? Das Kind wollen Sie kapern! Und mit ihren Schmetterlingen, die sich gut eingeführt haben, wollen Sie meine alte Kundschaft kapern. Nun ist ja alles klar — Sie Lump Sie — Sie Halunke — Sie Filou — Sie elende Streberseele — Sie — Sie — Mensch, wollen Sie mein Compagnon werden?" — Diese Heimarbeit ist selbstverständlich eine viel grössere Sklaverei, als die Fabrikarbeit. Denn, wie gesagt, Heimarbeiten, von deren Erlös der Lebensunterhalt einer Familie bestritten werden kann, gibt es sehr wenige. — „Wissen Sie, was ein Pfund Fleisch kostet, Herr Winkelmann", frägt die Frau Hergentheim. „Wissen Sie, was ein Pfund Margarinebutter kostet. Das ist auch teuer, Herr Winkelmann. Und sehen Sie, Sie zahlen fürs Dutzend Fächer 6 Mark. Und um ein Stück zu kopieren, braucht man nen halben Tag. Da gibts noch kaum das Sattessen. Ei, die Kleider! Wie müssen die Mädchen angezogen gehen — Und dabei sind Sie, Herr Winkelmann, noch unser Wohltäter geworden. Und früher? Da haben wir Wäsche gestickt! Da hätten Sie mal sehen sollen, wie wir da manchmal hungerten. Und noch früher, als die

[1] Verlag von Cotta, Stuttgart.

Kinder noch klein waren, da habe ich alles allein verdient. Da habe ich — da habe ich — mein Gott, mein Gott, was werden wir nur bloss machen? Elschen, was werden wir nur bloss machen?

* * *

In ähnlicher, vielleicht noch schlimmerer Lage befinden sich die Schauspielerinnen an mittleren und kleinen Bühnen. Während die Heimarbeiterinnen nur gegen die Putzsucht ihrer begüterten Kolleginnen anzukämpfen brauchen, müssen die Schauspielerinnen gegen Prostituirte fechten, die in den meisten Fällen eine geschlossene Phalanx, nämlich Direktor und jeunesse doree hinter sich haben. In dem *Schnitzler*'schen Drama: Freiwild[1] verlangt der Direktor von seinen Schauspielerinnen ganz offen, dass sie sich ein Verhältnis anschaffen sollen, bloss damit er selbst an Löhnen sparen könnte. „Ich sorge für mein Personal", so spricht der gentlemenlike Direktor, „ich habe ein Recht zu verlangen, dass mein Personal auch für mich sorgt." „Ich kann es nicht anders, als indem ich meine Pflicht tue", erwiderte *Anna Riedel* in erregtem Tone. „Das ist eben zu wenig, mein Fräulein. Bitte schauen Sie doch Ihre Kolleginnen an. Jede hat ihren Anhang. Wenn ich heute die Schütz oder die Bender einfach hinausstelle, selbst in der kleinsten Rolle, ich kann darauf rechnen, dass Logen und ein Dutzend Parkettsitze genommen werden. Ihnen kann ich heute eine Rolle von 12 Bogen geben, es geht keine Katze ihretwegen hinein." Schliesslich macht er der Schauspielerin das Anerbieten, für monatlich 25 Gulden seinem Kunstinstitut auch fernerhin angehören zu dürfen. Während der Lohn der ungelernten männlichen Arbeiter stets auf dem Existenzminimum durch die industrielle Reservearmee gehalten wird, haben wir das unglaubliche Schauspiel vor uns gesehen, dass in zwei ehrenhaften Berufen der Lohn weit unter das zum Leben notwendige Minimum gesunken ist.

Dass die Frauenfrage ein soziales Problem ist, wird wohl heute von niemandem mehr bestritten. Die Sozialdemokratie hat denn auch konsequenterweise die Lösung der Frauenfrage in ihr Programm aufgenommen. Innerhalb der Partei herrschen jedoch zwei Strömungen, die sich bisher über die Lösung dieses schwierigen Problems nicht

[1] Verlag von S. Fischer, Berlin.

einigen konnten. So betrachtet ein Teil der deutschen Arbeiter die erwerbenden Frauen nur als Lohndrücker. Zu dieser Kategorie von Arbeitern gehört auch der Maurerpolier Eduard in Hartlebens: Hanna Jagert.[1] „Was gehen uns die Weiber an, möcht mal wissen, was das mit der Arbeitersache zu tun hat. Das Einzige, sie drücken die Löhne.“ Darauf erwiderte der sozialdemokratische Agitator Conrad: „Die Hanna, die kann doch sehr schön leben. Du gibst ihr doch nichts dazu. Das ist doch ne ganz andere Sache, wie mit sone Burschoatochter. Die natürlich hat nichts gegelernt, und hat von der ganzen Welt keine Ahnung. Und wenn sie nicht zufällig einer nimmt, und macht se zur Gnädigen und der Vater macht mal die Augen zu, nu ja. Dann sitzt sie da mit die Talente und mits Klavierspielen und kann froh sind, wenn sie noch irgendwo so als alte Jungfernante unterkriechen kann.“ Beide Teile haben natürlich recht. Eine Lösung ist nur so herbeizuführen, dass diejenige Frau, die arbeiten will in einem Beruf Unterkunft finden kann, wo sie dem Manne keine Konkurrenz macht, dass hingegen die Frau, die mehr für das Familienleben geschaffen ist, entweder einen Mann findet, der sie miternährt, oder wenn dies aus persönlichen, nicht aber aus pekuniären Gründen, nicht möglich ist, eine ihren häuslichen Neigungen entsprechende Stellung finden kann.

* * *

Nicht an *Anzengrubers* gesund derbe Bauern, so schreibt Koch in seiner Literaturgeschichte, sondern an die schlimmste Entartung der Rasse, wie wir in *Zolas*: la terre sie sehen, erinnert die vertierte Bauernfamilie aus den schlesischen Kohlenbezirken in: „Vor Sonnenaufgang.“[2] Unvermuteter Reichtum hat sie sittlich und körperlich zu Grunde gerichtet. Das durch *Ibsens* „Gespenster“ als dramatisches Motiv in Mode gekommene Moment erblicher Belastung wird hier mit der widerlichsten Vorführung fortgeschrittenen Säuferwahnsinnes verbunden.“ *Koch* sowie *Bleibtreu*, der bekanntlich *Hauptmann* als Undramatiker und phantasiearmen Milieuschreiber charakterisiert, tut in diesem Punkte *Hauptmann* unrecht. Die Zeiten sind doch vorüber, wo die beiden Schlusssentenzen aus der art poetique von *Gottsched:*

---

[1] Verlag von S. Fischer, Jena.
[2] Verlag von S. Fischer, Jena.

„Was sich dem Blick verneut, stell die Erzählung dar
Zwar wird durch Augenschein die Sache besser klar
Doch sind der Dinge viel, die kunstverständiger Sinn
Dem Ohre wohl, doch nie vors Auge bringet hin."
unbeschränkte Geltung beanspruchten.

Die französische Tragödienform mit ihrer Zurückdrängung der Handlung gegenüber den glänzenden, langen Reden und schönen Gefühlsdeklamationen in Alexandrinerreimpaaren, ihrer ängstlichen Wahrung des Schicklichen, der Liebe von Prinz und Prinzessin mit beiderseitigen Vertrauten, ist wohl für alle Zeiten abgetan.

Aber wir verlangen nach wie vor, dass wir bei einigermassen gutem Willen Sympathien für den Helden hegen können. Und da müssen wir *Koch* recht geben, wenn er schreibt, dass der Held unseres Stückes, ein sozialdemokratischer Agitator, zugleich der ledernste Philister und Prinzipienreiter sei. Wir sehen, dass ein verkrachter und mit Gefängnis bestrafter Journalist die hehre Aufgabe in sich spürt, die wirtschaftliche Lage der Bergarbeiter im Waldenburger Kohlenrevier zu untersuchen. Bevor ich näher auf die Tätigkeit dieses Mannes eingehe, will ich eine kurze Schilderung des Milieus, in welchem das Stück spielt, geben. Man kann das Niederschlesische Bergwerksrevier von Breslau mit der Bahn in einer Stunde erreichen. Fährt man von Waldenburg per Wagen nach Freiburg, so gelangt man zunächst in das reichste Dorf Deutschlands Weisstein. Es ist keine Uebertreibung, wenn in dem Stück gesagt wird: „In Witzdorf fressen Kühe und Pferde aus marmornen Krippen und neusilbernen Raufen." Man könnte ruhig noch hinzufügen, und jeder 2. Bauer holt sich seinen Schwiegersohn aus dem Berliner Gardeoffizierskorps. „Das hat die Kohle gemacht, so heisst es in dem Stücke, die unter unseren Feldern gemutet worden ist, die hat die armen Bauern im Handumdrehen reich gemacht." Ebenso wie wir in dieser Gegend die grössten Kontraste im sozialen Leben vorfinden, so erleben wir dasselbe Schauspiel auch in der Natur. Hinter Polsnitz gelangt man in den herrlichen Fürstensteiner Grund; auf beiden Seiten erheben sich dichte Fichten Waldungen und hoch oben winkt herunter Schloss Fürstenstein, der Wohnsitz des Fürsten von Pless, aus dem Hause der Grafen von Hochberg. Auf der andern Seite mit Epheu bewachsen liegt die alte Schlossruine Fürstenstein vor uns.

Doch kehren wir zurück zum Agitator Loth. Natürlich ist er Abstinenzler, wahrscheinlich trägt er auch Jägersche Normalwolle. 200 Mark zu borgen ist ihm zu unbequem, er lässt sie sich von seinem Freunde, den er durch seine Untersuchungen selbstverständlich schädigt, lieber gleich schenken. Loth besitzt nicht die geringsten landwirtschaftlichen Kenntnisse. Er erkundigt sich bei einem Arbeiter, wozu die Sense, ferner der Exstirpator da ist und fügt dann, wichtig tuend, hinzu: Ich weiss, bei den Ikariern hatte man auch solche Exstirpatoren. Auf die Frage des Arbeiters, wer die Ikarier seien, antwortet Loth: „Die Ikarier? Es ist gar kein besonderes Volk; es sind Leute aus allen Nationen, die sich zusammengetan haben; sie besitzen in Amerika ein hübsches Stück Land, das sie gemeinsam bewirtschaften; alle Arbeit und allen Verdienst teilen sie gleichmässig. Keiner ist arm, es gibt keine Armen unter ihnen.“

Um 1840 schrieb *Cabet* sein berühmtes Werk: Voyage en Icarie. Bekanntlich ist aber auch dieser Versuch, einen *Platon'*schen Idealstaat zu gründen, missglückt. Man ging zunächst von dem falschen Grundsatz aus, dass die jungfräuliche Erde alles umsonst hergäbe; dann aber waren die Mitglieder dieses Traumstaates zum grössten Teil Dilettanten, genau so wie unser Loth, die den Hafer von der Gerste nicht unterscheiden konnten. *Hauptmann* hätte gut daran getan, seinen Loth mit seinen ikarischen Erlebnissen nicht renommieren zu lassen. Ebenso sind Loths Salbadereien über die Wirkungen des Alkoholismus im höchsten Grade dilettantisch. Ueberhaupt stört an diesem Menschen das permanente dozierende Sprechen. Loth ist ein ebenso trockner Schleicher und Pedant wie Wagner in Göthes Faust. Ferner: Loth wünscht die Erlaubnis zur Besichtigung der Gruben zu erhalten: „Ich will mindestens 4 Wochen lang täglich einfahren, damit ich den Betrieb einigermassen kennen lerne. Hoffmann stellt daraufhin die selbstverständliche Frage: „Du willst bloss über die Bergleute schreiben, wie?“— In arrogant dozierendem Tone erwidert Loth: „Aus dieser Frage hört man, dass Du kein Volkswirtschaftler bist.“ Aber Herr Loth war ein Volkswirtschaftler par excellence! Unsere Wissenschaft hat, Gott sei Dank, mit derartigen verlumpten Demagogen keine Gemeinschaft. Dass Loth zum Schlusse sogar noch seine Braut verlässt, aus Angst in eine Potatoren Familie hineinzuheiraten, eine Furcht, die vollständig unbegründet ist, da sich der alte Bauer das Saufen wohl erst nach der Geburt Helenens angewöhnt haben mag, das ist so ungeheuerlich,

dass jeder vernünftige Mensch sich sagen muss: Diese eine Schandtat genügt, um dem Helden des Stückes jede Sympathie zu rauben. *Schlenther* behauptet neuerdings, Helene sei die eigentliche Heldin des Stückes. Die Entstehung des Stückes fällt jedoch in die Zeit, in welcher *Hauptmann* mit Begeisterung im Verein „*Durch*" den darwinistischen Reden seines Freundes *Bölsche* lauschte. Wäre Helene in der Tat die Heldin des Stückes, dann wäre das Stück eine der glänzendsten Parodien auf den Darwinismus. Dass Hauptmann auch für Hedwig Sympathien hegt, ist selbstverständlich. Nach der Theorie von „Milieu" soll doch gerade gezeigt werden, wie eine unschuldige, sympathische Person durch die Schuld ihrer Umgebung zu Grunde geht. Schlenther nennt „Vor Sonnenaufgang", mit vollem Recht, das erste naturalistische Drama Hauptmanns. Wäre Loth nicht der Held des Stückes, so ist das Drama selbstverständlich aus der Liste der naturalistischen Werke zu streichen.

Die Ironie des Schicksals hat es nun gewollt, dass gerade die Bergarbeiter im Waldenburger Bezirk, die Loth mit seinen sozialdemokratischen Segnungen überschütten wollte, die einzigen in Schlesien sind, die sich zum grösseren Teil der sozialdemokratischen Partei nicht angeschlossen haben, sondern einen sogenannten reichstreuen Bergarbeiterverband gegründet haben. Anderseits muss jeder objektiv Denkende zugeben, dass *Hauptmann* in keinem anderen Stücke jemals wieder das Milieu so souverän beherrscht hat, als in „Vor Sonnenaufgang". *Gerhard Hauptmann* ist für uns ein Gegner, den man, ebenso wie es seiner Zeit *Lassalle Ricardo* gegenüber getan hat, nur mit dem Hut in der Hand bekämpfen kann.

* * *

Wie ist es nun zu erklären, dass gegen Ende des vorigen Jahrhunderts unsere neue Literatur, die, um mit *Dr. Ernst* zu reden (Zeitgeist, Berlin 1905), mit einem sehr energischen, auf spätere ästhetische Grosszügigkeit hinweisenden, revolutionär politischen Ansturm begann plötzlich abbrach, unruhig und ziellos wurde, und schliesslich gänzlich versiegte? Wie ist es zu erklären, dass ähnlich, wie zu Anfang des Jahrhunderts auf die ästhetischen die politischen Romantiker, gegen Ende des Jahrhunderts auf den Naturalismus das Standesdrama folgte? Eine grosse Anzahl Literarhistoriker haben sich mit diesem Problem beschäftigt, gelöst hat es keiner. Im allgemeinen wird behauptet, dass die Anhänger des

Naturalismus sich plötzlich davon überzeugt hätten, dass die Arbeiter nichts anders im Sinne haben, als die geistlichen Arbeiter zu körperlich arbeitenden zu degradieren. Wenn dies wahr wäre, so hätte man also ein Jahrzehnt lang gegen Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenwürde gekämpft. Nun ist es aber erwiesen, dass gerade zu der Zeit, wo der Naturalismus in Deutschland aufkam, die *Maxime Marx:* „8 Stunden sollst du körperlich, 8 Stunden sollst du geistig arbeiten und 8 Stunden sollst du schlafen", in höchster Blüte stand, während gegen Ende des Jahrhunderts *August Bebel* im Reichstage erklärte: „Glauben Sie ja nicht, dass wir geistig bedeutende Männer zwingen werden, im Zukunftsstaat körperlich zu arbeiten; im Gegenteil, wir werden uns auch im kommunistischen Staate z. B. der Ministerialdirektoren auch fernerhin bedienen und sie sogar sehr gut besolden." In der Tat handelt es sich hier um ein volkswirtschaftliches Problem und ist eine eingehende Untersuchung nicht zu umgehen.

* * *

Es war auf der 97er Tagung des evangelisch-sozialen Kongresees, als *Gustav Schmoller*, das Haupt der historischen Schule, jene in der Zeitgeschichte höchst bemerkenswerte Schwenkung vornahm. Nach längerer Auseinandersetzung kam er zu folgendem Schlusse: „Ich glaube bewiesen zu haben, dass, wenn wir die höheren Stellungen des Verwaltungspersonals, der Werkmeister und hochbezahlten Arbeiter die liberalen Berufe mit in Rechnung ziehen, die Schwächung des Mittelstandes nicht erheblich erscheint, ja vielleicht schon überwunden ist, dass jedenfalls Tendenzen auf eine Neubildung des Mittelstandes vorhanden sind." Alsdann ergriff *Adolf Wagner* das Wort uud zu den anwesenden Sozialdemokraten sich wendend, sprach er: „Ihr habt völlig falsch generalisiert, indem Ihr das, was bei gewissen Erwerbsberufen, Gewerben teilweise gilt, ohne weiteres für die ganze Entwicklung der Volkswirtschaft als allgemeines Prinzip aufgestellt habt." Der Sozialismus sah sich nunmehr veranlasst, die Verelendungstheorie aus dem Programm der Partei zu streichen. — Es ist interessant zu beobachten, welche Folgerungen die Sozialdemokratie aus dem Zusammenbruch der Verelendungstheorie gezogen hat. Während bisher die Theoretiker des Sozialismus behaupteten, dass die dem Kapitalismus immanenten Verelendungstendenzen den Sieg des Proletariats unvermeidlich machten, behauptet in jüngster Zeit *Rudolf*

Goldscheid (Verelendungs- oder Meliorationstheorie, Berlin 1906), dass gerade die Abnahme des Elends, des Drucks, der Knechtung, der Entartung gegenwärtig die Unaufhaltsamkeit des sozialistischen Sieges garantieren. *Goldscheid* setzt also an Stelle der Verelendungs-, die Meliorationstheorie. Dieses Zugeständnis ist für uns von überaus grossem Werte. Beweist es uns doch, dass Dichter und Publikum in den letzten 5 Jahren auf dem richtigen Wege sich befunden haben.

Fragen wir uns nun: Wie war es möglich, dass Theoretiker sowie Praktiker gezwungen werden konnten, innerhalb weniger Jahre ihre Ansicht von Grund aus zu ändern, so muss man hierauf antworten: Die Gewerbezählung vom Jahre 1895 hatte zahlenmässig nachgewiesen, dass im deutschen Reiche die Zahl der Handwerker im Zunehmen begriffen sei. Nunmehr begann auch das Publikum, seine Stellung zur Arbeiterfrage einer Revision zu unterziehen. Im Publikum begann plötzlich die Ansicht die Oberhand zu gewinnen, dass die Abhängigkeit des Handwerkers von der Grossindustrie lange nicht so drückend sei, wie diejenige vom Zwischenhändler. Weitere Untersuchungen ergaben ferner, dass auch die Hausindustrie, das Schmerzenskind der modernen Sozialpolitik, welches, wie wir gesehen haben, in der naturalistischen Literatur eine überaus grosse Rolle gespielt hat, namentlich in der Kleiderkonfektion, der Tabakverarbeitung, der Spitzenverfertigung und Weisszeugstickerei u. s. w., in den letzten Jahren immer mehr an Boden gewonnen hat. Während man früher in gewissen Kreisen die Zustände in der ländlichen Hausindustrie nicht pessimistisch genug beurteilen konnte, liess sich bei nüchterner und unbefangener Prüfung der Dinge nicht verkennen, dass in den betreffenden Gegenden die Zustände noch viel schlimmer sein würden, wenn die Hausindustrie nicht vorhanden wäre. Denn ohne diese würde z. B. im landwirtschaftlichen Osten die Bevölkerung im Winter einfach verhungern. Man gewöhnte sich ferner daran, die Kartelle, über die zuerst *Björnson* in „Ueber unsere Kraft“ (2. Teil) zuerst den Stab gebrochen hatte, als etwas ebenso natürliches und normales zu betrachten, wie den tatsächlichen Zustand der freien Konkurrenz. Und in der Hauptsache haben die Erfahrungen, die man in Deutschland, ebenso wie in England bei dem weiteren Fortschreiten des Kapitalismus gemacht hatte, bewiesen, dass in der vollentwickelten kapitalistischen Gesellschaft, der Lohnarbeiter nicht mehr in der gleichen, ungünstigen Lage sich befindet, wie zurzeit des im Entstehen begriffenen Kapitalismus. Als sich

nun aber die so überaus segensreichen Folgen der deutschen Arbeiterschutz- und Arbeiterversicherungsgesetzgebung in Deutschland bemerkbar machten, als es bekannt wurde, dass innerhalb eines Jahrzehnts auf Grund dieser Gesetze bis zum Schluss des Jahrhunderts rund 40 Millionen Arbeiter zusammen 2 ½ Milliarden Mark an Entschädigungen erhielten, als bekannt wurde, dass für Zwecke der Arbeiterversicherung in Deutschland Tag für Tag rund eine Million Mark aufgewandt wurde, ausserdem aber noch 100 Millionen Mark für den Bau von Arbeiterwohnungen, Kranken- und Genesungsheimen, Volksheilstätten ausgegeben worden waren, da erlosch das Interesse des Naturalismus für den organisierten Arbeiterstand. Es gibt in Deutschland keine hungernden Fabrikarbeiter mehr, also kann man sie auch nicht mehr auf die Bühne bringen. Wie innig die soziale Lage der Arbeiter mit dem sozialen Tendenzdrama verwachsen ist, beweist das Erlöschen dieser Bewegung in Deutschland und das Wiederaufflackern der Bewegung in Russland. Russland hat es bekanntlich verstanden, sich durch langsames Erhöhen der Industriezölle eine Industrie zu schaffen. Als nun auch hier sich kapitalistische Krankheitserscheinungen mit all ihrem Elend für die Arbeiter zeigten, entstand plötzlich, ebenso wie vor 10 Jahren in Deutschland, auch in Russland das städtisch-soziale Tendenzdrama *(Maxim Gorki)* und vor allem die naturalistische Novelle. Ihr Hauptvertreter ist *Leonid Andrejew.* Im strikten Gegensatz zu dem städtisch-sozialen Tendenzdrama steht der bis zu dieser Zeit einzig und allein dominierende Agrarsozialismus *Tolstois* und *Ljaesskoffs.*

* * *

Auf der Schwelle von der alten zur neuen Zeit, d. h. vom Arbeiter- zum Standesdrama[1] steht Rose Berndt[2] trotz vieler Unwahrscheinkeiten *Hauptmanns* bestes und ergreifendstes Drama. Wenn es sich auch in diesem Stücke mehr um psychologische Zergliederung als um Schilderung sozialer Zustände handelt, so erhalten wir gerade durch das Unbeabsichtigte eine wahrhaft objektive Schilderung des sozialen Milieus. Alter und neuer Mittelstand treten sich schroff gegenüber. *Sombart* zählt zu dem Kleinbürgertum alten Schlages, zu dem auch die Bauern gehören, alle jene Wirtschaftssubjekte,

[1] Vgl. Teil I, S. 2 oben.

[2] Verlag von S. Fischer, Berlin.

die auf der Grundidee der „Nahrung“ ihre Existenz aufzubauen das Streben haben. Deren ganzes wirtschaftliches Denken und Wollen von der Vorstellung beherrscht wird: die Organisation des Wirtschaftslebens müsse derart sein, dass mittlere Persönlichkeiten mit eigenem Sachvermögen auf der Grundlage eigenen technischen Könnens durch Erzeugung oder Austausch einer nach Menge und Art von jeher bestimmten Warenmenge ihr gutes Auskommen finden. In diese Kategorie gehören der alte Berndt und Buchbinder August Keil. Zwei richtige Vertreter des alten Mittelstandes aus der Zunft- und Leibeigenenzeit, deren Wahlspruch lautete: ora et labora. Den neuen Mittelstand repräsentiert Maschinist Streckmann. Professor *Conrad* (Halle) charakterisiert den modernen kapitalistischen Mittelstand, der im schroffen Gegensatz zu dem aussterbenden, teilweise korrupten Handwerkermittelstand steht, folgendermassen: „Zwischen Arbeiter und Unternehmer bildet sich eine neue Mittelklasse heraus, die berufen ist, einen Ersatz für den mittleren und kleineren Handwerker zu bieten und die nicht allgemein die nötige Beachtung gefunden hat. Diese Zwischenstufe wird durch die besonders vorgebildeten Beamten in den grösseren kaufmännischen Geschäften, wie Fabrikunternehmungen gebildet, ferner rekrutiert sie sich aus Leuten, die eine handwerksmässige Ausbildung erlangt haben und sich nach Bildung und Verdienst dem mittleren Handwerk angliedern, denen jedoch die Selbständigkeit fehlt und welche in persönlicher Abhängigkeit von dem Unternehmer stehen.“ Diesem neuen Mittelstande fehlt vor allem die Bescheidenheit. Streckmann brutal wütend zu Rose Berndt: „Du nimmst dir was raus, Ich nahm mir nischt raus! Ich weld mir ju gerne genug o was rausnahma: wo Flamm Schulze hiereicht kumm ich o no mit.“ An einer anderen Stelle sagt er: „Das is ni, als wenn ich noch Anspanner wär, wie dazumal ufm Dominium droben, wo ihr mich habt unter d'r Fuchtel gehabt. Heute bin ich wohl repetierlich geworn. Wer eemal Kopp hat, der tutt sein' Weg machen.

* * *

Aller Augen waren nun plötzlich wieder auf den Mittelstand gerichtet, sämtliche Parteien bemühten sich im Reichstage sogenannte Mittelstandsforderungen zu vertreten, und so ist es nicht verwunderlich, dass der Antrag auf teilweise Wiederherstellung der alten Zunftordnung mit grosser Majorität im Reichstage angenommen wurde.

Durch das Gesetz vom 26. Juli 1897 über die Organisation des Handwerks wurde bestimmt, dass auf Grund eines Mehrheitsbeschlusses der beteiligten Handwerker, unter Genehmigung der höheren Verwaltungsbehörden, Zwangsinnungen wieder hergestellt werden konnten. Dieselbe Regierung, die sich bisher beharrlich geweigert hatte, derartige Anträge zu akzeptieren, ergriff nun selbst dazu die Initiative und stellte im August 1896 beim Bundesrat den Antrag, für mehr als 70 Innungen Zwangsinnungen durchzuführen, ferner wurde für die Handwerker eine Standesvertretung geschaffen in Gestalt von Handwerkskammern. Doch die Klagen der Handwerker wollten nicht verstummen. Ihre Forderungen wurden von Jahr zu Jahr massloser. Vor allem verlangten sie Einführung des Befähigungsnachweises, eine geradezu unglaubliche Forderung in einem Industriestaate, ferner Erdrosselung der Warenhäuser, Aenderung des Submissionswesens usw. Nunmehr begannen die Wissenschaft sowie die Kommunen sich etwas näher mit den Verhältnissen in den deutschen Innungen zu befassen. Es war ein denkwürdiger Tag, als der Oberbürgermeister von Breslau einen grossen Teil der deutschen Handwerker als korrupt bezeichnete. Diese Rede und noch mehr das von dem Redner vorgelegte Material, machte auf die Regierung einen tiefen Eindruck. Sowohl das Reichsamt des Innern, als auch das preussische Handelsministerium gaben die Erklärung ab, dass die Einführung des Befähigungsnachweises für die deutschen Regierungen unannehmbar sei.

Es war vorauszusehen, dass sich in kurzer Zeit auch die Literatur mit diesen Zuständen befassen würde. Allerdings gibt es in Deutschland nur einen Mann, der geradezu prädestiniert erscheint, die Korruption des Mittelstandes auf der Bühne vorzuführen. Dieser Mann ist Dr. Ludwig Thoma, der Mitarbeiter des Simplizissimus *Peter Schlemihl.* (1).

Während *Gerhard Hauptmann* in seinem „Vor Sonnenaufgang“ den Nachweis erbringt, dass der Bauer in dem Augenblick, in welchem er ein vermögender Bourgeois wird, vertiert und untergeht, zeigt uns *Thoma*, dass die Handwerker infolge mangelnder Charakterstärke, sich zu jeder Schurkerei hergeben, sobald sie ihre materiellen Interessen bedroht sehen. Aber *Thoma* geiselt in seiner Komödie: Die Lokalbahn nicht nur die Charakterschwäche der Handwerker, die von ihrem Bürgermeister verlangen, dass er dem Minister einmal ordentlich die Wahrheit sagen soll, und nachher, aus Furcht, keine Staatsaufträge mehr zu bekommen, denselben Bürgermeister zwingen,

den Minister um Verzeihung zu bitten. Auch die Bourgeoisie überschüttet er mit giftigem Hohne.

Ad. 1: Der Herr Bürgermeister, meine gutmütige Person, die zu Haus unter dem Pantoffel der Frau steht, aber seinen Bürgern gegenüber mit seiner Energie renommiert. Dieser treffliche Mann hatte sich in der Eisenbahn die Standpredigt auswendig gelernt, die er dem Herrn Minister halten wollte, weil dieser den Wünschen der Bürgerschaft betreffend Bahnbau nicht nachgekommen war. Als aber der Herr Bürgermeister vor dem Herr Minister stand, machte er nur eine tiefe Verbeugung und ging wieder hinweg. „Und während der Fahrt in die Residenz habe ich mir ausgemalt, was ich ihm sagen werde". — „Und im Vorzimmer?" „Im Vorzimmer auch noch. Und dann — siehst Du Carl, ich kann furchtbar grob sein, rücksichtslos, wenn jemand gegen mich grob ist. Aber wenn jemand höflich ist, da . . . da bring ichs eben nicht fertig." — — „Und der Minister war höflich? —" . . . „Und wie. Er gab mir gleich die Hand. Mein lieber Bürgermeister, es tut mir unendlich leid usw." . . . . „Man hat Dir Honig ums Maul geschmiert. Kenn ich" . . . . „Ich habe überhaupt nichts gesprochen, ich wurde hinaus komplimentiert. Wie ich dann wieder in der Eisenbahn sass, habe ich mir vorgestellt, was ich eigentlich hätte später sagen sollen."

Nicht genug damit. Zu Hause angekommen, prahlt der Bürgermeister damit, wie sehr er den Minister heruntergemacht hat. — „Warum hast Du denn geflunkert?", fragt ihn sein Bruder. — „Du lieber Gott, wie ich ankomme, steht schon der Schweigel da und der Stelzer. Brennend vor lauter Neugier. Aus jedem Hause schauen die Leute und grüssen. Daheim seid ihr und fragt mich aus. Ueberall ist die grösste Erwartung. Da konnte ich doch nicht sagen, dass gar nichts gewesen ist."

Während aber der Bürgermeister Rehbein nur ein charakterschwacher, aber gutmütiger Mann ist, hat der Amtsrichter Dr. Adolf Beringer geradezu die Gesinnung einer Canaille. Dieser Ehrenmann und Bräutigam der Tochter des Bürgermeisters löst kaltlächelnd die Verlobung auf, aus Angst im Avancement zurückgesetzt zu werden. Loth und Beringer, Darwinist und Streber, wahrlich zwei traurige Vertreter unserer deutschen Jugend. „Du weisst, dass ich jeden Tag die Beförderung erwarte (der Bürgermeister nickt zustimmend) und dass ich begründete Aussichten habe, als Staatsanwalt in das Justizministerium zu kommen." — „Gewiss weiss ich das." —

„Es muss dir auch bekannt sein, dass man sich im Ministerium sehr genau informiert, wenn ein Beamter heiratet, dass man sich über die Familie der Braut mit peinlicher Sorgfalt erkundigt.“ (Bürgermeister stotternd: „Ja — aber — aber“). „Es wäre eine unverzeiliche Torheit, wenn ich mir die Karriere verscherzen würde. Ich darf mich nicht kompromittieren.“ „Was willst Du damit sagen?“ — „Dass ich von der Verlobung zurücktreten muss, so schmerzlich mir das ist.“

Dem Bürgermeister bleibt nun nichts anderes übrig, als nochmals in die Residenz zu fahren und den Minister um Entschuldigung zu bitten, für das, was er gar nicht gesagt hat. — „Weisst Du Carl, eine Lehre habe ich mir gezogen heute. Ich bin jetzt gewitzigt. Ich hole nicht noch einmal die Kastanien aus dem Feuer.“ Das Grundmotiv des ganzen Stückes sind jedoch die Worte, die der Dichter dem Bierbrauer Schweigel in den Mund legt, die aber nicht nur die Gesinnung der braven Dornsteiner, sondern auch die leider der Mehrzahl der deutschen Bürger kennzeichnen. „Na, die Politik is was für de Leut', de Zeit dazua hamm und de koana Rücksichten net z'nehma braucha. Mir hamm a G'schäft und hamm a Familie. Net wahr, wenn oaner Politik macht, steht er alleweil zu einer Partei. Und des is' nix for an G'schäftsmann, der muss mit alle Leut guat steh.“

* * *

Der innere Zusammenhang zwischen Naturalismus und Wirtschaftsleben ist im Vorstehenden einer eingehenden Untersuchung unterzogen worden. Wir haben gesehen, dass auch in Russland auf das agrar-sozialistische das städtisch-sozialistische Drama folgte. Es ist wenig oder gar nicht bekannt, dass auch in Deutschland dem städtisch-sozialistischen ein agrar-sozialistisches Drama voranging. Wir erinnern nur an *Wolfgang Kirschbachs:* Waiblinger. Ferner lässt sich der Nachweis erbringen, dass der Beginn und das Ende des naturalistischen Dramas mit den Schwankungen im sozialen Leben im Zusammenhang steht. Als erste Etappe kann man die Mittelstandsrede *Schmollers* 1872 betrachten. Das erste naturalistische Drama (Schlaf: Meister Oelze) fällt mit dem Vorwärtsartikel 1892 zeitlich zusammen. Auf das Ende der Bewegung hat die 2. Schmollersche Rede auf dem evangelisch-sozialen Kongress eingewirkt. Aber noch fehlt der greifbare Zusammenhang. Sozialdemokraten werden natürlich behaupten, dass alle Dichter den „Vorwärts“-Artikel ge-

lesen hätten und durch ihn inspiriert worden wären; aber mit dieser mehr als zweifelhaften Tatsache lässt sich der Ausbruch einer derartig gewaltigen Bewegung nicht erschöpfend erklären. Den äusseren Anstoss für die naturalistische Bewegung gab der grosse wirtschaftliche Aufschwung Deutschlands im Jahre 1892, der grösste, den dieses Land jemals erlebt hatte. *Sombart* schreibt in seiner „Volkswirtschaft im 19. Jahrhundert“:[1] „Aber das Jahrhundert sollte nicht zu Ende gehen, ohne noch einmal eine Periode stärkster spekulativer Färbung erlebt zu haben. In den Kammern der deutschen Reichsbank stieg der Goldvorrat beträchtlich und übertraf bereits im Jahr 1892 mit 616 Millionen Mark den höchsten bisherigen durchschnittlichen Stand. . . So war alles vorbereitet, um bei dem leisesten Anstoss den zurückgedämmten Unternehmungsgeist zu machtvollem Hervorbrechen zu bringen. Die Emission von Industrieaktien überhaupt (durch die Gründung neuer und die Kapitalvermehrung bestehender Gesellschaften) wird nach ihrem Kurswert veranschlagt auf 79 Millionen Mark für 1894, auf 861 Millionen Mark für 1899.“

Ein Berliner Banquier sagte sehr richtig: „Was man umfasste, das wurde zu Gold“. Die schlechtesten Unternehmungen wurden ihren Besitzern zu horrenden Preisen abgekauft und in Aktiengesellschaften umgewandelt. Der grösste Teil dieser Gründungen wurde in Berlin ausgeführt. Die Bewohner des Tiergartenviertels wurden zu Multimillionären. Was nun die Dichter des Naturalismus anbelangt, so darf man sich nicht wundern, wenn Männer, wie der Novellist *Tovolte*, der Lyriker *Holz* und der Dramatiker *Schlaf* auf den Gedanken kamen, dass die gegenwärtige Gesellschaftsordnung eine ungerechte sei. (Die beiden letzteren Dichter waren sogar mehrere Jahre hindurch vollständig mittellos.) Die Betrachtung des übermässigen Luxus im Berliner Tiergartenviertel veranlasste diese Männer, schwere Anklagen gegen unsere gegenwärtige Gesellschaftsordnung zu erheben. *Tovote* wurde der Berliner Maupassant, *Kretzer* nahm sich *Zola* zum Vorbild, *Dehmel* schuf die moderne sozialistische Lyrik und *Schlaf* und *Holz* wurden die Vorgänger des Dramatikers *Hauptmann*.

Den äusseren Anstoss zum Aufhören des Naturalismus gab das Einsetzen der schweren wirtschaftlichen Krise am Anfange unseres Jahrhunderts. Es widerstrebte den Dichtern, den Berliner Banquier

[1] Verlag von Bondi, Berlin 1004.

als Schlemmer darzustellen, in dem Augenblicke, wo Frau Sorge im Berliner Tiergartenviertel Einzug gehalten hat. Auf der anderen Seite fanden grössere Arbeiterentlassungen in den Fabriken nicht statt und wo dies geschah, da glückte es den Arbeitern dennoch, sich über Wasser zu halten; der sozialdemokratischen Lehre zum Trotz waren die Arbeiter in der Lage gewesen, Ersparnisse zu machen. Die sozialdemokratische Lehre vom natürlichen Arbeitslohne, von der Verelendung der Arbeiter sowie von der industriellen Reservearmee, war durchlöchert.

* * *

Eine Physiologie des Naturalismus zu schreiben, würde höchst interessante Resultate zu Tage fördern. Es gilt zu untersuchen. Worin besteht die neue Kunstform, die *Holz* und *Schlaf* entdeckt zu haben glauben.

August 1891 schrieben *Holz* und *Schlaf*: „Kein Homomunculus war unserer Retorte entschlüpft, sondern eine neue Kunstform hatten wir uns erkämpft, eine neue Technik dem deutschen Drama unseren Gegnern zum Trotz“. Die neue Kunstform und die neue Technik lernen wir zunächst in der „papierenen Passion“ kennen. Gänzlich zusammenhanglos wird uns vorgeführt: eine Zimmervermieterin, die vorzüglich Kartoffelpuffer zu kochen versteht, ferner deren Adoptivkind, eines von den 11 unehelichen Kindern ihrer Schwester ein armer Student, der sich mit Stundengeben durchhungert und ein reicher Student, der jede Nacht in weiblicher Begleitung nach Hause kommt und schlechte Witze macht, ferner ein Rechtskonsulent, der atheistisch-symbolistische Bilderbogen ausschneiden kann. Hinter den Koulissen ertönt der Lärm einer Fabrik und schlägt ein Mann seine Frau zu schanden. — Voila tout difficile est, satiram non scribere.

Koch bezeichnet *Johannes Schlafs*: „Meister Oelze“ als erstes naturalistisches Drama. Mit Unrecht. Um hier eine Entscheidung fällen zu können, müssen wir uns zunächst darüber Klarheit verschaffen, was unter einem naturalistischen Drama zu verstehen ist. Wir sind geneigt, ein naturalistisches Drama dasjenige Trauerspiel zu nennen, in welchem ein Stück sozialen Lebens in die Kunstform der Tragödie gepresst wird, wobei nur die äussere Form des Originals gewissen dramaturgischen Aenderungen unterzogen wird, während das innere Wesen, d. h. Inhalt, Milieu und Sprechweise einer Aenderung nicht unterliegt. Ein besonderes Charakteristikum

des naturalistischen Dramas ist das Eintreten für einen der vier später gekennzeichneten Stände; ferner, während die Romantiker das Postulat aufstellten, dass die gegenwärtige *politische* Ordnung reformiert werden müsse, verlangen die Naturalisten, dass eine Reform der gegenwärtigen *sozialen* Ordnung vorzunehmen sei.

Das naturalistische Drama richtet sich vor allem gegen Schiller. Lehrt doch dieser, dass im Tragischen die sinnliche Natur dem Schicksal unterliegt, und der Held untergeht; aber als moralischer Mensch im kantischen Sinne erhebt er sich über Schicksal, Tod und Untergang und triumphiert. Ausserdem verlangt Schiller noch, dass der Held in Schönheit untergehe, obgleich dieses Zitat erst bei Ibsen vorkommt. Diese beiden Kriterien des Dramas fallen ohne weiteres hinweg. Wie steht es aber mit der Lessingschen Forderung, dass wir Mitleid mit dem Helden des Dramas haben müssen? Dies ist das einzige dramaturgische Postulat, das von den Naturalisten verwirklicht worden ist.

Nunmehr ist es nicht schwer, zu untersuchen, ob *Schlaf* oder *Hauptmann* der Begründer des naturalistischen Dramas ist. Während wir in „Vor Sonnenaufgang“ für Hedwig das wärmste Mitgefühl empfinden, (und für Loth ein gewisses teilnehmendes Interesse hegen) findet sich im „Meister Oelze“ auch nicht eine einzige sympathische Person. Der „Meister Oelze“ ist eine soziale Skizze in Form eines Dramas, aber kein naturalistisches Drama. Man könnte es am besten als Vorläufer in der Sprach- und Milieu-Technik des naturalistischen Dramas bezeichnen. Die Personen, die sich in dem Stück bewegen, sind Schemen geblieben. Ausserdem merkt man die Absicht des Verfassers, das Böse am Schluss triumphieren zu lassen, zu deutlich und wird infolgedessen verstimmt. Es ist von Interesse, die populationistisch naturalistische Bewegung weiter zu verfolgen. Den Höhepunkt erreichte sie in dem Augenblicke, als *Hauptmann* in seinem „Florian Geyer“ den Versuch machte, die materialistische Geschichtsauffassung auf das naturalistische Drama zu übertragen. Man war in den Kreisen der „Jungen“ zur Ueberzeugung gelangt, dass die naturalistische Bewegung versumpfen müsse, falls es nicht gelinge, das naturalistische Drama auf eine breitere ökonomische Basis zu stellen. Dieser Versuch ist bekanntlich vollständig missglückt.

Gegen Ende der 90. Jahre erzielte *C. Karl Weiss* mit seinem „Groben Hemd“, in welchem er den Naturalismus verspottete, einen grossen Erfolg. 1901 versuchte *Philipp Langmann* den Naturalis-

mus insofern zu modernisieren, als er im „Bartel Turaser“ die ethischen Momente in den Vordergrund stellte und dem naturalistischen Milieu eine ähnliche Rolle zuwies, wie dies *Schiller* im „Wallenstein“ in Bezug auf das Lager getan hatte. „Sein Lager nur erkläret sein Verbrechen“, heisst es im Prolog zu diesem Werke. *Gerhard Hauptmann* hat alsdann in seinem „Fuhrmann Henschel“ und in der „Rose Berndt“ diesen „modifizierten Naturalismus akzeptiert.

Das naturalistische Drama der 90. Jahre war ein ausschliesslich populationistisches, d. h. es beschäftigte sich ausschliesslich mit der bloss ihre persönliche Arbeitskraft besitzenden Bevölkerung. Alsdann kam die von uns gekennzeichnete Uebergangsperiode, welche kein ausgeprägtes politisches Programm besass und nun setzte mit voller Kraft eine neue Bewegung ein, der Naturalismus der liberalen Berufe. Wir haben es also hier mit einem ökonomischen, d. h. bürgerlichen, mit einem politischen, d. h. den Adel betreffenden, sowie mit einem klerikalen, d. h. die Geistlichkeit betreffenden Tendenzdrama zu tun. Allen drei Kategorien sind wir schon in der Literaturgeschichte begegnet. Und doch, welch grosser Unterschied besteht zwischen *Hebbels* „Agnes Bernauer“ und *Hartlebens* „Rosenmontag“. Die Tendenz ist wohl dieselbe. In beiden Fällen versucht der Adel das Eindringen einer bürgerlichen mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln zu verhindern, aber während *Hebbel* die Tendenz der Kunst unterordnet, wird uns bei Hartleben und *Bayerlein* und dann im bürgerlichen Drama bei *Dreyer* und *Ernst* die Tendenz ostentativ vor Augen geführt. Dazu kommt, dass nicht mehr vor uns ein gottbegnadeter Künstler steht, der ethisch denkt und fühlt, sondern entweder beschimpfen Standesgenossen ihre eigenen Standesgenossen, oder politisierende Dichter machen den Versuch, im Drama mit ihren politischen Gegnern abzurechnen, hauptsächlich um dem zum grössten Teil liberalen Publikum eine Freude zu bereiten, oder schliesslich wünschen entlaufene Pfaffen bei den Zuhörern den Glauben zu erwecken, als wären die Klöster Zuchtstätten der Verdummung.

Unterziehen wir die wirtschaftliche Lage der uns im Drama vorgeführten Stände einer näheren Untersuchung, so machen wir die Wahrnehmung, dass der abgedankte Offizier zunächst die Erbitterung eines Teils des Bürgertums gegen die Arroganz und den Dünkel der Offiziere in sich aufgenommen hat. Seine Verabschiedung schiebt er sofort den schlechten Charaktereigenschaften seiner Vor-

gesetzten in die Schuhe. Dazu kommen noch folgende wirklich vorhandene Missstände. Sie finden im preussischen Offizierskorps Offiziere, die bis 100,000 Mark in einem Jahre verzehren und solche, die sich mit 75 Mark monatlich durchhungern. Die Gefahr liegt sehr nahe, dass in absehbarer Zeit das preussische Offizierskorps ein plutokratisches wird. Ebenso traurig ist die Lage des inaktiven Offiziers. Die preussischen Offiziere haben nur Anspruch, kein Recht auf Arbeit. Während der Unteroffizier nach 12jähriger Dienstzeit ein Kapital von 1000 Mark erhält, wird ein Offizier, welcher z. B. nach 12 Jahren Invalide wird, mit einem Monatsgehalt von 50 Mark und Aussicht auf Zivildienst entlassen. Der Reichstag nahm vor kurzem ein Gesetz an, das die Mehrzahl der Uebelstände beseitigt hat.

Nachdem *Diderot* und nach ihm *Lessing* für das Standesdrama eingetreten sind, und Lessing in seiner „Mina von Barnhelm" das Muster eines solchen uns gegeben hat, ist es doch erst in unseren Tagen wieder als Trauerspiel aus der Versenkung aufgetaucht. Soldat und Lehrer, Journalist und Mönch kommen nunmehr auf die Bühne. Lessing deutet in dem 86. Stück der Hamburgischen Dramaturgie an, dass der *Diderotsche* Vorschlag insofern für das Drama fruchtbar gemacht werden könnte, dass nicht Uebereinstimmung von Standespflicht und Charakter, wie wir es in den *Moserschen* Lustspielen gesehen haben, sondern ihr Zwiespalt die Grundtendenz des Standesdramas bilden müsse. Fassen wir die drei Stände, zwischen denen es zum Konflikt kommt, näher ins Auge, so kommen wir zu einem für den Nationalökonomen überaus interessanten Resultat. Es gibt wohl keine Nation, bei welcher nicht die Viergliedrigkeit der Ständeordnung bestanden hat. Bei den alten Indern, im Gesetzbuch des Manu, in Platos besten Staat (in welchem allerdings der vierte Stand, weil unfrei keinen Platz findet), im Mittelalter (Adel, Klerus, Handwerker und Bauer), sowie in unseren Tagen, gemäss den Angaben des Professors der Sozialphilosophie am Collège de France, *Jean Izoulet* in seinen quatre problèmes sociaux finden wir diese Einteilung. Nach ihm hat man im gesellschaftlichen Leben vier nebeneinander bestehende Gesellschaften mit eigenen Betätigungszwecken zu unterscheiden: la société religieuse, la société politique, la société économique, et la société doméstique. Hüllmann in seiner Geschichte der Stände in Deutschland und nach ihm *Arnold* in seiner Verfassungsgeschichte der deutschen Freistädte teilt die Einwohner einer mittelalterlichen Stadt ein in die Pfaffheit, in die

altbürgerlichen Geschlechter oder Patrizier, in die kaufmännischen Gilden und in das Handwerk. Heute, wo die Sozialdemokraten es belieben, das gesamte Bürgertum als eine einzige reaktionäre Masse darzustellen, ist es von besonderer Wichtigkeit, darauf hinzuweisen, dass diese Standesunterschiede noch heute genau dieselben sind, wie vor 600 Jahren. Während die Sozialdemokraten fortwährend predigen, dass sich gegenwärtig nur noch Kapitalisten und Arbeiter gegenüber stehen, können wir aus dem sogenannten Standesdrama ersehen, dass sich noch rudimentäre Formen der anderen drei Stände bis in unsere Tage erhalten haben. Während Millionen von Arbeitern in dem Kapitalisten den Stellvertreter Gottes auf Erden zu erblicken wähnen, gibt es noch Millionen von Arbeitern, die in dem Pfarrer, bezw. in dem Offizier den Idealtypus des Menschen zu erblicken glauben. Umgekehrt wird derjenige, der auf unser modernes Leben den grössten Einfluss ausübt, der Lehrer, kaum als gesellschaftsfähig betrachtet (cf. *Mauthner:* Bunte Reihe, München 1896).

Leutnant von Lauffen hatte im „Zapfenstreich“ die Tochter seines Feldwebels verführt. Der Feldwebel in Deutschland nimmt die gesellschaftliche Stellung eines subalternen Beamten, d. h. gar keine ein, gehört aber nach Uebertritt in den Zivildienst zur Bourgeoisie. Als Leutnant von Höven seinem Kameraden zuredet, das arme Mädchen zu heiraten, erwidert ihm dieser: „Heiraten! Hm, daran habe ich auch gedacht. Das wäre gar nicht so ohne weiteres. Mein Wort darauf, von Herzen gern würde ich die Kläre heiraten. Allen Ernstes direkt verehrungswürdig ist mir der alte Krauter der Vater. Aber das ist ja noch nicht das Ende von... Und du?“ „Das könnt ich einfach nicht ertragen, wenn da plötzlich der Onkelschwager auftauchte und wäre Schornsteinfeger und will mir die berusste Biedermannshand reichen. Nö, nö, nö, nö, das, das kann ich nicht.“ Als dann der alte Wachtmeister den Leutnant auf Pistolen fordert, entspinnt sich folgender Dialog:

Wachtmeister Volkard zieht einen Revolver aus dem Latz der Ulanka. „Da!“ Lauffen (auffahrend): „Wachtmeister, Sie sind — was soll das nur heissen?“ — Volkhard: „Herr Leutnant verzeihen, das ist doch klar. Das ist mein Dienstrevolver und Herr Leutnant haben auch einen drinnen im Schrank, das ist die Vorschrift. Und, ich habe gemeint, wie das Sitte ist bei solchen Sachen . . “ Lauffen: „Wachtmeister, das ist unmöglich.“ Volkhard: Mit (mit sorgfältiger Steigerung): „Ich bitte gehorsamst, Herr Leutnant, das, das ist

doch noch vielmehr unmöglich, dass so alles bleibt wie es ist, dass ich da sitzen soll mit dem Mädel, auf das die Leute mit den Fingern weisen, dass mein Name so ganz und gar ungestraft mit Dreck besudelt sein soll! Das ist doch, bei Gott im Himmel noch vielmehr unmöglich. (Hinausschreiend.) Es muss doch gerecht zugehen in der Welt.“ Lauffen: „Ja, natürlich muss es das, Wachtmeister. Eigentlich! Aber Sie sehen doch selber, es gibt Fälle, da kann man beim besten Willen, beim allerbesten Willen, Wachtmeister; Mit nem Unteroffizier kann ich mich nicht schiessen! Ich darf nicht.“ — Nicht minder interessant ist die Stellung des 2. Standes (Adels) zu den Angehörigen des 3. Standes (Kaufleute) in Hartlebens Rosenmontag. Während die beiden Leutnants Ramberg auf ganz infame Weise ihren Vetter, den Leutnant Hans Rudorff von seinem Verhältnis, einer bürgerlichen „losgeeist“ haben, akzeptieren sie freudig als zukünftigen Schwiegervater ihres Vetters den Kommerzienrat Schmitz. Fideler alter Herr, sagt Leutnant Disterberg, ich glaube sagen zu dürfen, eine nette, eine wertvolle Akquisition fürs Regiment.“

Die Kluft zwischen Adel und Handwerker ist heute mehr denn je unüberbrückbar. In Hanna Jagert von *Hartleben* äussert sich der alte Baron von Vernier: „Was wir Adel nennen, unterscheidet sich vielleicht nicht unwesentlich von dem, was Sie sich darunter vorstellen. Denn, Fräulein Jagert. Der Mensch ... fängt allerdings erst mit dem Baron an. „So sieht die Ständegliederung aus mit den Augen eines alten Aristokraten gesehen. Ganz anders urteilt der moderne Arbeiter als Schüler von Marx. Für ihn gibt es nur Proletarier auf der einen Seite und Bourgeoisie auf der anderen. Der Arbeiter macht zwischen Bürger und Adel keinen Unterschied. Dies rührt daher, dass er den Grossgrundbesitzer gleich wie den Fabrikanten als kapitalistischen Unternehmer ansieht. Daneben kennt der Arbeiter nur noch zwei im Untergange begriffene Stände, den Bauer und den Handwerker. Es ist hier nicht der Ort, um näher auf den agrarischen Dogmenstreit zwischen Kautsky und Dr. David einzugehen. In Hanna Jagert sagt die Prostituierte zu Hanna: „Onkel sagt, du wärst eine Begehrliche. Was die richtigen Arbeiter wären, die hätten die Begehrlichkeit nicht. Das wäre eine Lüge. Die wollen bloss ihr gutes Recht. Aber die Reichen, was er so die bürgerlichen nennt und auch die Adeligen, die hätten die Begehrlichkeit und wollten immer noch mehr haben“. Vater Jagert verwechselt hier zwei in sich abgeschlossene Kriterien. Das eine ist die Tatsache,

dass der Handwerker im Mittelalter nur um standesgemässen Unterhalt zu erringen, arbeitete, während der Erwerbstrieb, die Sucht nach Kapitalakkumulation eine Errungenschaft des modernen Kapitalismus ist. Das andere Kriterium ist das bekannte Postulat der sozialistischen Arbeiter, nach welchem Lohn, sowie Pension kein Gnadenbeweis, denn der Arbeiter will keine Gnade, sondern ein Recht sein soll, eine Forderung, die heute zum grössten Teil verwirklicht ist. Man denke nur an die Bestimmungen der deutschen Unfallversicherungsgesetzgebung. Gemäss dieser zahlt bei Unfällen der Unternehmer die Rente nicht unmittelbar an den Arbeiter, sondern dieser erhält sie durch die Post angewiesen. Es ist übrigens interessant, nachzuforschen, wie ältere Dichter das Thema vom Adel und dem Bürgerstand behandelt haben. *Koch* schreibt hierüber in seiner Literaturgeschichte: „*Göthe* hatte in „Wilhelm Meisters Lehrjahren den sozialen Gegensatz von Adel und Kaufmannsstand vor allem in dem Unterschied der geistigen Bildung und der gesellschaftlichen Umgangsformen erblickt". *Immermann* fasst in den „Epigonen" bereits die Verschiedenheit der wirtschaftlichen Bedingungen ins Auge, die dem tätigen bürgerlichen Industriellen das Uebergewicht über den bloss repräsentierenden adligen Grundbesitzer verschaffen. *Freytag* lässt die ganze Handlung aus den sozialen Gegensätzen sich entwickeln. (Soll und Haben.) *Freytag* ist es in erster Linie nicht um die moralische Beurteilung, sondern um die Erklärung sozialer Verhältnisse zu tun. Doch kehren wir wieder zu unserem eigentlichen Thema zurück.

Wir haben uns mit dem *Schnitzlerschen* Drama „Freiwild" anlässlich der Besprechung der sozialen Frauenfrage bereits beschäftigt. Dieses Stück ist aber noch in einer anderen Hinsicht für den Nationalökonomen und Soziologen von grossem Interesse. Wie schon erwähnt, glaubt die Sozialdemokratie, unsere kapitalistische Gesellschaftsordnung wäre bereits reif, durch den Kommunismus ersetzt zu werden und vergisst ganz, dass wir die Eierschalen des Feudalismus noch mit uns herumtragen. Wenn Oberleutnant Karinski verzweifelt ausruft: „Als was soll ich weiterleben, nachdem ich der Oberleutnant Karinski gewesen bin", so ist dieser Ausspruch vollauf berechtigt. Denn der moderne Staat hat dem Offizier zwar grössere Pflichten gegenüber dem Zivilisten, aber auch doppelt soviel Rechte zugeteilt. Nehmen wir den Fall, Karinski hätte in dem Augenblick, wo ihn Paul Rönning körperlich züchtigte, den Degen an der Seite gehabt,

was, wenn das Drama sich in Deutschland abgespielt hätte, sicher der Fall gewesen wäre, so hätte er ihn ohne weiteres, vgl. den Fall Brüsewitz in Karlsruhe 1899, durchbohrt, und das Kriegsgericht hätte ihn ohne weiteres freigesprochen oder mit Festung bestraft. Umgekehrt, hätte Oberleutnant Karinski dem Paul Rönning ins Gesicht geschlagen, so würde dieser mindestens als Mörder oder mindestens als Totschläger bestraft werden, falls er sich es einfallen lassen würde, den Beleidiger seiner Ehre niederzuschiessen. Nur wenn er nachweisen kann, dass er aus Notwehr gehandelt hat, dass also sein Leben bedroht gewesen war, darf er sich nach deutschem Gesetz seiner Haut wehren.

Was nun das Lehrerstandesdrama anbelangt (insb. *Otto Ernst:* Flachsmann als Erzieher), so haben sich die Zeiten sehr geändert. Früher verlangte man von einem Volksschullehrer nur pädagogische- und Fachkenntnisse, heute muss der Lehrer auf dem Gebiete der Hygiene, der Naturwissenschaft, der Sozialpolitik genau Bescheid wissen. Es ist allgemein bekannt, dass der Lehrer *Damaschke* Vorsitzender des Bundes deutscher Bodenreformer ist, ferner, dass der ehemalige Lehrer *Conrad Agahd,* bekannt durch seine Agitation für ausgedehnteren Kinderschutz, die Aufmerksamkeit auch der wissenschaftlichen Kreise auf sich gelenkt hat. In vorliegendem Stücke wirft der Direktor Flachsmann dem Lehrer Flemming, einem modern denkenden Menschen, vor, dass er in einer öffentlichen Versammlung gewesen sei, wo über die Wohnungsfrage verhandelt wurde. Flemming antwortet: „Stimmt. Als Lehrer interessiere ich mich für die Wohnungen meiner Schüler." Ferner macht ihm Flachsmann zum Vorwurf, dass er nur 15 Städte Englands anstatt der vorgeschriebenen 33 die Kinder habe lernen lassen. Flemming erwidert: „Dafür habe ich den Kindern recht viel von Steinkohle und Baumwolle erzählt. — Das sind Dinge, die sie täglich brauchen und vor Augen haben.

* * *

Neben dem Berufe des Offiziers und desjenigen des Lehrers, treffen wir noch den des Journalisten auf der Bühne an. Während wir bei *Freitag* den Journalisten vor allem als Ehrenmann kennen lernen, führt uns *Schnitzler* den Journalisten nur als mauvais sujet vor. Die Verrohung der Kritik, die wir in unseren Tagen beobachten können, hängt mit Charakterverrohung innig zusammen. *Nietzsches* „Lehre vom Uebermenschen" trägt hauptsächlich die Schuld an

diesen Missständen. *Ewald* beschuldigt die modernen Schriftsteller, sich nur das Erotische aus *Nietzsche* angeeignet zu haben. So viel wie möglich Selbstbewusstein, so wenig wie möglich Bildung, das ist die Losung dieser Herren. Dieses Journalistenproletariat setzt sich zusammen, aus ³/₄ Teilen verbummelten Studenten, welche schon als Gymnasiasten Verse verbrochen hatten und nun als Studenten sich erhaben über jeden bürgerlichen Beruf fühlen. *Otto Ernst* in seiner „Jugend von heute“ und *Leo Berg* in seinen „Lumpen“, geben uns ein anschauliches Bild von diesen Zuständen. — Je mehr wieder heutzutage beim Journalisten auf abgeschlossene akademische Bildung gesehen wird, umso schneller werden diese furchtbaren Missstände wieder verschwinden. *Schnitzler* in dem dritten Teil seiner „Lebendigen Stunden“ stellt dem durch Cliquenwirtschaft auf den Schild erhobenen unfähigen und eitlen Dichter einen genialen aber entgleisten Redakteur eines Revolverblattes gegenüber. Es wirkt geradezu erschütternd, wenn man den im Spital mit dem Tode ringenden Radaumacher reden hört: „Ja, das ist wahr, Florian Jackwerth, seit ich einen Beruf habe, bin ich sein Opfer — vom ersten Augenblick an bin ich sein Opfer gewesen. Und wissen Sie, woran ich zugrunde gehe? Sie meinen, an den lateinischen Vokabeln, die da auf der Tafel stehen? Oh nein, an Galle, dass ich vor Leuten hat Buckerln machen müssen, die ich verachtet habe, um eine Stellung zu kriegen. Am Eckel, dass ich hab Dinge schreiben müssen, an die ich nicht geglaubt habe, um nicht zu verhungern. Am Zorn, dass ich für die infamsten Leutausbeuter hab Zeilen schinden müssen, die ihr Geld erschwindelt und ergaunert haben, und dass ich ihnen noch dabei geholfen hab mit meinem Talent. Ich kann mich zwar nicht beklagen, von der Verachtung und den Hass gegen das Gesindel hab ich immer meinen Teil abbekommen — nur leider von was anderem nicht.“

Schnitzler hat hier deutsche und zum Teil auch österreichische Verhältnisse im Auge. Es genügt den Grosskapitalisten nicht mehr, in ihrem Reich zu herrschen, sondern sie wollen auch mittels der Presse auf die Regierung einen Druck ausüben. Und da nun die grossen Handelszeitungen im allgemeinen (Ausnahmen kommen leider vielfach auch vor) tendenziös gefärbte Artikel nicht aufnehmen, so gründen diese Magnaten einfach eigene Zeitungen. Man darf aber ja nicht denken, dass derartige Zeitungen von anständigen Menschen nicht gelesen werden, Zeitungen, wie z. B. die *Rheinisch-Westfälische,*

die von den Grossindustriellen aus dem Ruhr- und Saargebiet subventioniert wird, erfreuen sich mit Recht allgemeiner Achtung. Man darf eben nicht vergessen, dass den Industriellen durch die Agrarier, Sozialdemokraten, Zentrumsleuten, die in ihren Zeitungen Standesvertretung mit wüster Agitation gegen alle Gegner verbinden, die Verteidigung ihrer eigenen Interessen aufgedrängt worden ist. Anders steht es natürlich mit den sogenannten Revolverblättchen, die entweder von Spekulanten unterstützt werden, um Baisse oder Hausse Manöver an der Börse auszuführen oder von verlumpten Journalisten geleitet werden, die, gestützt auf vorzügliche Informationen, mit Drohungen und Erpressungen arbeiten. Diese Art von Journalistik stammt aus Amerika, dort schickt der Erpresser seinem Opfer ein Zeitungsblatt mit dem Datum des nächsten Tages ins Haus, enthaltend einen grossen Skandalartikel, entweder persönlicher oder sachlicher Natur, oft mit voller Namensnennung. Der Verleger verlangt nun für Zurückziehen dieses Artikels meistenteils eine horrende Summe, die fast immer gewährt wird. Denn selbst wenn der Artikel von Anfang bis Ende zusammengelogen ist — semper aliquid hæret.

Schliesslich müssen wir noch mit ein paar Worten auf die Brüder von St. Bernhard zu sprechen kommen. Auch dieses Stück ist unzweifelhaft ein Tendenzdrama. Denn Ohon führt uns nicht die gesamten Mitglieder eines Klosters, sondern nur einige epikuräische Mönche vor. Dass ein grosser Teil der Mitglieder dieses Ordens beruflich tätig ist, erwähnt *Ohorn* nur ganz nebenbei. Das interessanteste an diesem Werke ist die von einer Handwerkerfamilie ausgeübte Frömmigkeit, welche aber im innersten Wesen rein materialistisch ist, und welche wohl eine der Hauptursachen der an anderer Stelle erwähnten Charakterlosigkeit unserer Handwerker ist.

Wir sind am Ende unserer Untersuchungen angelangt. Der Zweck des zweiten Teiles dieser Arbeit war, nicht soziale Dramen chronologisch vorzuführen, wie es neuerdings *Holzke* in seinen 20 Jahren Literatur getan hat, sondern den Typus und die Kriterien dieser Kunstgattung festzustellen. Ich hoffe dieses Ziel mittels Differenzierung und Integrierung des Stoffes erreicht zu haben. Wir sind zu dem Ergebnis gelangt, dass ein Arbeiterverelendungsdrama heute geradezu unmöglich sein würde. Infolge des überaus starken Andrangs zu den liberalen Berufen, hat sich vor allem in Deutschland ein neues Proletariat herangebildet, im Vergleich zu welchem das Arbeiterproletariat als wohlsituiert erscheint. Das deutsche Volk

vermehrt sich Jahr aus, Jahr ein um eine Million Menschen. Trotzdem wir uns heute in einer Epoche der Hochkonjunktur befinden, welche alles überflüssige Menschenmaterial aufsaugt, ist Deutschland heute bereits unzweifelhaft übervölkert. Infolge falsch angebrachten Neides haben uns die Völker Europas daran gehindert, Kolonien für unsere überschüssige Bevölkerung zu erwerben. Die Thoren wähnen, durch derartige kleinliche Mittel die Entwicklung Deutschlands aufhalten zu können. In wenigen Jahren wird Deutschland vor der Frage stehen, entweder die Elite seiner Bevölkerung durch Auswanderung zu verlieren, (denn nur wirtschaftlich starke Elemente pflegen auszuwandern), oder aber eins der mächtigen Kolonialvölker zu vernichten. Hierin liegt die soziale Frage der Zukunft und es ist anzunehmen, dass die Dichtung demnächst an die Behandlung dieser Frage herantreten wird. Denn das Standesdrama befindet sich bereits in der absteigenden Linie. Zu den „leidenden Ständen“ gehört heute vor allem der Aerztestand. Man bedenke, dass heute in Berlin eine grosse Anzahl Aerzte Armenunterstützung geniessen, dass ferner die Hälfte bis zwei Drittel der Aerzte ein Einkommen von weniger als 3000 Mark besitzen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass wir demnächst einem Aerztedrama auf der Bühne begegnen. Der Kampf ums Dasein, sowie der Streit mit den Kurpfuschern und Krankenkassen, ferner der Krankheitsverheimlichungs-Paragraph des Strafgesetzbuches, welcher den Arzt häufig den furchtbarsten Gewissenskämpfen aussetzt, würde sich zur Bühnendarstellung vorzüglich eignen. Aber auch diese Periode wird hoffentlich bald der Geschichte angehören, und wir können nur hoffen, dass wir recht bald wieder eine Kunst erhalten, welche frei ist von jeder politischen Tendenz.

Was die Ethymologie des Wortes: Standesdrama anbelangt, so ist diese Bezeichnung, welche bereits in die Literaturgeschichten übergegangen ist, falsch und irreführend. Denn das naturalistisch-populationistische Drama ist ebenfalls ein Standesdrama. Und zwar ist es das Standesdrama des 4. Standes, während das Klerikerdrama das des 1., das Offiziersdrama das des 2., das Lehrer-, Schauspieler-, Journalistendrama das des 3. Standes ist. Alle diese Dramen sind aber sowohl soziale Dramen, denn in all diesen wird ein Stück soziale Frage behandelt, sowie Tendenzdramen, denn der Autor beabsichtigt, dem Publikum gewisse Postulate aufzuoktroieren.

Das Grundprinzip des Naturalismus ist, wie schon mehrfach erwähnt, *das Verlangen, leidende Stände auf die Bühne zu bringen.*

Auf den vom Kapitalisten ausgepressten Arbeiter (*Hauptmanns* „Weber“), folgte die vom Direktor bedrängte Schauspielerin (*Schnitzler:* „Freiwild“), folgte der vom Verleger ausgepresste Journalist (*Schnitzler:* „Literatur“), folgte das vom Offizier im Stich gelassene Bürgermädchen (*Beierlein:* „Zapfenstreich“), folgte schliesslich der von seinen Eltern zum Geistlichen gepresste Jüngling, (*Ohorn:* „Die Brüder von St. Bernhard“).

Die Frage über den Zusammenhang von Wirtschaft und Drama ist in der Weise gelöst worden, dass das Grundprinzip der romantischen Dichtung die Politik, das des populationistisch-naturalistischen Dramas die Sozial-, und das des liberal-naturalistischen Dramas die Wirtschafts-Politik gewesen ist.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XXXXVII.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Die Entdeckung und Begründung der Differential- und Integralrechnung durch Leibniz

im Zusammenhange mit seinen Anschauungen

in Logik und Erkenntnistheorie

Fragen aus der Funktionentheorie

Monade und Differential bei Leibniz

Von
Dr. Moritz Tramer
aus Zawada (österreichisch Schlesien).



BERN
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1906

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Bei der Verfolgung, der in dem Titel vorliegender Arbeit angedeuteten Hauptfrage, innerhalb der wissenschaftlichen Arbeiten Leibnizens, drängte sich mir unwiderstehlich die Ueberzeugung auf, dass mir ein näherer Einblick nur vergönnt sein wird, wenn ich nicht nur die Entdeckung der Differential- und Integralrechnung im Zusammenhange mit seinem wissenschaftlichen Denken betrachte, sondern ausserdem noch dieser Betrachtung die individuell entwicklungsgeschichtliche Methode zu Grunde lege. Dass übrigens diese Ueberzeugung nicht trügerisch war, glaube ich nach Fertigstellung nachfolgender Dissertation annehmen zu dürfen. Wollte ich jedoch, hier in der Einleitung diesen Standpunkt näher begründen, so müsste ich das Nachfolgende vorwegnehmen, was ich nicht als angängig erachte.

Eines nur möchte ich trotzdem vorwegnehmen, da es mir mehr Nebenresultat wurde, als es Aufgabe war und das ich doch hervorheben möchte, einmal weil es klar die logische, sachliche Ordnung in sich birgt, innerhalb deren sich das Leibnizsche Denken entfaltete und andermal weil ich unbescheiden genug bin zu betonen, dass ich damit zu einem Schlusse kam, den auch Cassierer in seinem grundlegenden Werke, das mir grosse Dienste leistete, «Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen» (Marburg 1902, XI. 548) zieht, indem er einerseits dartut, dass Leibniz von der Logik zur Mathematik, von da zur Dynamik und Physik aufstieg, von da, im Aufbau der Monade weiterhin, zur Biologie, zur Lehre vom Bewusstsein, um schliesslich im fertigen Monadenbegriff in der Methaphysik auszumünden, andererseits diese logische Ordnung dem Aufbau seines Werkes zu Grunde legt.

Von der Logik also ging Leibniz aus und so werden wir uns denn auch nicht wundern, wenn wir ihn schon bei den ersten

Schritten, die wir in die Werkstatt seines Denkens tun, beim Studium der Logik antreffen. Die Logik enthielt die ersten Probleme, die ihn tiefer beschäftigten, sie war es, auf die er immer wieder beim tieferen Eindringen in eine Wissenschaft zurückkam. Um aber den mannigfachen Bedürfnissen, die die neuerwachten Naturwissenschaften an die Logik stellten, gerecht zu werden und welche Bedürfnisse auch Leibniz von ihr befriedigt zu werden forderte, musste sich dieselbe aus dem fleischlosen Skelette, zu dem sie in der Scholastik geworden war, in ein mit Fleisch und Blut erfülltes Wesen verwandeln, sie musste aus ihrer Beschränkung heraustreten und zu einem wichtigen Lebenselement der Wissenschaft werden.

Es ist Zufall und ist es wieder nicht, dass Leibnizens Denken mit der Logik seinen Anfang nahm, wenigstens soweit es sich um selbständiges Denken handelt. Zufall ist es, wenn man die eigentümliche Zusammenstimmung von Ereignissen sich vergegenwärtigt, dank derer er in die Bibliothek seines Vaters kam,[1] wo er mehr fand, als er in seinem damals noch jugendlichen Alter eigentlich wollte. Aber andererseits ist es kein Zufall, wenn man bedenkt, dass ihn gerade die Logik, trotz ihrer scholastischen Dürre, mächtig anzog und mannigfache klare und unklare Gedankenkombinationen in ihm anregte, sondern wir müssen das, so unbestimmt auch die Vorstellung für den gegenwärtigen Stand der Wissenschaften sein mag, einer besonderen Veranlagung seines Geistes zuschreiben.

Diese Tatsache, für die wir im I. Kapitel dieser Arbeit, Leibniz mit eigenen Worten werden sprechen lassen, ist überaus wichtig, denn diese erste Beschäftigung mit der Logik ist es, die wir als einen mächtigen Faktor in der gesamten Arbeit Leibnizens antreffen werden und die wir in ihren Resultaten auch ganz besonders als überaus wichtigen integrierenden Bestandteil bei der Entdeckung und Begründung der höheren Mathematik aufzuweisen versuchen werden.

Auf eine nähere kritische Stellungnahme zu Werken, die ganz oder teilweise die gleichen Probleme bei Leibniz behandeln, musste ich aus naheliegenden Gründen verzichten. Nur wo eine kritische

[1] Näheres hierüber findet man in der Biographie: „Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz" von G. E. Guhrauer, erster Teil; dann in dem Abschnitte: Leibniz Leben in der Uebersetzung der „Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand" von G. W. v. Leibniz von C. Scharschmidt, Philosophische Bibliothek, Bd. 69, 2. Auflage.

Stellungnahme überhaupt unumgänglich nötig war, wie in Bezug auf die Auffassung der Entdeckung der Differential- und Integralrechnung, sowie die Bedeutung des Differentials, da flocht ich eine solche ein. Im übrigen muss ich auf die in meiner Darstellung implizite liegende Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung, sowie deren Begründung, hinweisen.

Es möge jedoch nicht unerwähnt bleiben, dass ich ausser in dem anfangs angegebenen Momente auch sonst in wesentlichen Punkten mit Cassierer übereinstimme, ausgenommen unter anderem wesentliche Bestimmungen über Raum und Zeit. Daraus ergibt sich auch meine Zustimmung zu den hauptsächlichsten Punkten der kritischen Stellungnahme Cassierers in dem Nachtrage seines Seite 1 genannten Werkes, zu den Werken von Couturat[1] und Russel.[2] Vor allem bezüglich des Verhältnisses der Logik zu den Naturwissenschaften und zur Monadenlehre glaube ich auf Grund meiner Darlegungen, dass Cassierer Recht hat gegen Couturat.

[1] Louis Couturat: La logique de Leibniz d'après des documents inédits. Paris (Félle Alcan) 1901, XIV i. 608 S.

[2] Siehe den „kritischen Nachtrag" in dem zitierten Werke Cassierers, S. 532 bis 548.

I. Kapitel.

Wesentliche Anschauungen Leibnizens bis zur Zeit des Pariser Aufenthaltes.

Schon in der Einleitung ward der Tatsache Erwähnung getan, dass die ersten selbständigen Gedanken Leibnizens innerhalb der Logik entstanden. Als er, wie er uns selbst erzählt, bei dem Studium derselben auf die sogenannten Prädikamente oder Ordnungen der Begriffe stiess, vermöge derer man die letzteren in bestimmte Reihen ordnete und so von einem zum anderen gelangte, da fiel ihm ein, ob man denn solche Prädikamente nicht auch von zusammengesetzen Wahrheiten aufstellen könnte, denn, so eröffnete sich ihm sofort die Aussicht, wäre das möglich, gelänge dies, dann könnte man vermöge dieser Prädikamente der zusammengesetzten Wahrheiten, oder Terminos complexos, einmal in der einen Richtung zu immer neuen Wahrheiten aufsteigen, was in gewisser Weise ein synthetischer Vorgang wäre, andererseits könnte man vermöge derselben absteigend von bestimmten Wahrheiten zu immer einfacheren bis schliesslich zu den einfachsten rückwärts schreiten, was dem analytischen Verfahren entspräche. Damit waren aber zunächst zwei wichtige methodische Gedanken erfasst, deren klare Herausarbeitung Leibnizen von nun an beschäftigte. Aber noch ein anderes war damit gegeben. Die Möglichkeit von einer bestimmten Wahrheit zu immer einfacheren rückwärts zu schreiten, stellte auch das Problem der einfachsten, derjenigen, die eine weitere Zurückführung auf andere nicht zulässt, auf. Auch diese Frage beschäftigte von nun an oft das Denken Leibnizens. Sie drückt sich konkreter in der Frage nach den Elementen, aus denen der Inhalt alles Wissens letzten Endes besteht, aus.

Dies wird nun noch dahin erweitert, dass nicht nur die Bekanntschaft mit diesen Prädikamenten, dann mit den Elementen

gefordert wird, sondern konkreter, tritt noch der überaus wichtige Gedanke auf, nicht mit diesen schwerfälligen Wortkomplexen, die solcher Aufstieg oder Abstieg erforderte zu operieren, sondern gleichzeitig einfache Bezeichnungen zu erfinden, ein Alphabet der Gedanken, das durch einfache Operationen mit ihnen die Findung von neuen Wahrheiten und die Analyse bekannter zu bewerkstelligen gestattete, vor allem in diesem Zusammenhange das erstere, das letztere dann um die so gefundenen Wahrheiten aus ihren Zeichen herauszulesen.

Fasst man dies zusammen, so ergibt sich der wesentliche Grundgedanke, der Keim, jener Scientia generalis, jener allgemeinen Charakteristik, die Leibniz während seines ganzen Lebens erstrebte. Es ist bekannt, wie mannigfache universalistische Seitengedanken und Tendenzen aus diesem universalen Gedanken flossen, wie z. B. die Forderung einer allgemeinen Weltsprache u. a.[1]

Dass übrigens Leibniz die Lösung nicht gelang, liegt wesentlich darin, dass dieselbe implizite den Abschluss des Wissens, vor allem des menschlichen, erfordert, indem sich die Welt unserer Vorstellungen niemals rein deduktiv erzeugen lässt, sondern stets der induktiven Erfahrung bedarf, der Erfahrung aus Beobachtungen. Der Grundgedanke der Scientia generalis, enthält aber die Idealforderung des rationalen Denkens, nämlich den zufälligen Erfahrungsinhalt in seiner individuellen Abgeschlossenheit auf rein deduktivem Wege, ohne Zurückbleiben irgend welchen Restes zu begreifen.

So sehen wir, was leicht zu begreifen ist, dass der Rationalismus bei Leibniz in den ersten Keimen seines Denkens Wurzel fasst, aber seiner Genialität wurde das nicht zum Hindernis auch dem empirischen Momente seine Würdigung zuteil werden zu lassen. Hiefür sprechen, glaube ich, vornehmlich auch seine psychologischen und erkenntniskritischen Betrachtungen, wie sie uns die «Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand» in ihrem Kampfe mit Locke darbieten.

Doch hören wir was uns Leibniz selbst über jene ersten Gedankenkombinationen unter anderem sagt: «Durch eine sonderbare Schickung ist es gekommen, dass ich noch als Knabe auf diese Gedanken verfiel, welche wie die ersten Neigungen zu tun pflegen, nachher immer meinem Geiste am tiefsten eingeprägt geblieben

[1] Siehe hiezu das zitierte Werk von Couturat.

sind . . .» und an anderer Stelle: «Als ich aber diesem Studium (der Logik) mit grösserem Nachdruck oblag, verfiel ich notwendig auf jene bewunderungswürdige Betrachtung, dass nämlich ein gewisses Alphabet der menschlichen Gedanken erfunden werden könnte, und dass aus der Kombination der Buchstaben dieses Alphabets und aus der Analysis, der aus ihnen gebildeten Wörter alles sowohl erfunden, als auch beurteilt werden könnte. Sobald dieses von meinem Geiste erfasst worden war, jauchzte ich auf, freilich mit einer knabenhaften Freude, denn damals fasste ich die Grösse des Gegenstandes nicht genug. Späterhin aber, je grössere Fortschritte ich in der *Erkenntnis* der Dinge machte, desto mehr wurde ich in dem Entschlusse befestigt, einen so grossen Gegenstand zu verfolgen.»[1]

So klar also hatte Leibniz den allgemeinen Gedanken bereits erfasst. Ihren literarischen Ausdruck fanden diese Gedanken über die Prädikamente vor allem, in dieser Zeit, verbunden mit anderen Fragen in der Schrift «de arte combinatoria» vom Jahre 1666.

Bevor wir uns jedoch den Gedanken, die in derselben niedergelegt sind, zuwenden, wollen wir einer anderen früheren Schrift aus dem Jahre 1663 also aus dem 17. Lebensjahre Leibnizens, Erwähnung tun. Es ist dies die Schrift: «De principio individui».[2] Der erste Blick in dieselbe schon verrät, wie fest schon damals Leibniz die scholastischen Methoden beherrschte, wie er es verstand mit gleichen Waffen seine These zu verteidigen, wie sie die Scholastik verwendete. Für uns wichtig ist, dass in dieser Schrift eine Seite seines Systems bereits zum vollen Durchbruche kommt, wenn auch nicht zur vollen systematischen Klarheit, nämlich das Prinzip der Individualität. Charakteristisch ist, dass er sich bei der Behandlung dieser These zum Nominalismus erklärt. In diesem Sinne ist auch die etwas unbestimmte Determination des Individuums, nämlich durch die Summe seiner unterscheidenden Merkmale, gehalten, die eigentlich, wie auch Kirchmann bemerkt, in ihrer Bedeutung erst durch den Gegensatz zum Realismus verständlich wird.

Die volle Ausgestaltung sollte dieses Prinzip erst in der Monade finden, also nach einer langen, mühevollen, wissenschaftlichen Arbeit.

---

[1] Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Uebersetzt von Dr. A. Buchenau. Leipzig 1904, S. 32. Siehe auch Guhrauer: Leibniz, eine Biographie.

[2] Uebersetzt in Kirchmann: Leibniz, kleinere philosophische Schriften.

Ein anderes Moment, das des Universalismus, hatte schon seine allgemeine Charakteristik in gewisser Weise betont, wie wir auch bereits erwähnten. Die Verknüpfung beider sollte erst der reifen Ausgestaltung seines Systems vorbehalten bleiben, jene Verknüpfung die auch noch im gegenwärtigen Denken ihre wichtige Rolle spielt und immer spielen wird. Leibniz' System ist nicht die Lösung, sondern der Versuch einer Lösung. Noch bei Nikolaus von Cusa liegen diese beiden Momente unverknüpft nebeneinander.[1]

Der Universalismus im Sinne einer einheitlichen Zusammenfassung der einzelnen Gegebenheiten, tritt schon frühzeitig bei Leibniz als teleologische Forderung auf und als anregenden, wenn auch nicht bestimmenden Faktor hiefür, dürfen wir seine theologischen Betrachtungen aus dieser Zeit mit ansehen.[2]

Wenden wir uns nun zu seinen anderen Anschauungen aus der Zeit, die uns in diesem Kapitel beschäftigt.

Bekannt ist, dass Leibniz sich schon 1661, also vor Abfassung der eben erwähnten Schrift, für den Mechanismus erklärt hatte, nachdem er besonders Gassendis Schriften kennen gelernt. Der Mechanismus, im speziellen der Atomismus, war es auch der bestimmend in sein Denken eingriff und während er den ersteren stets anerkannte, wurde er ein starker Bekämpfer des letzteren aus methodischen und systematischen Einsichten heraus, wie überhaupt Leibniz eine Bekämpfung, eventuell ihm nicht zusagender Ansichten, aus methodischen und systematischen Gesichtspunkten kennzeichnet. Nicht an bestimmten Einzelergebnissen, sondern an der Wurzel sucht er das Problem zu fassen.

Aus dieser Anerkennung des Atomismus heraus erklärt sich auch, dass ihm jetzt noch das Stetige aus zwar unendlich vielen, aber extensiven Teilen zusammengesetzt erschien. Dies führt uns nun wieder hinüber zu der schon erwähnten Schrift «de arte combinatoria». Die Quantität wird hier als die Zahl der Teile erklärt, so dass sie der Sache selbst nach mit der Zahl zusammenfällt, denn auch die Zahl fasst er hier noch rein als ganze Zahl auf, also lediglich als Ausdruck und Inbegriff einer bestimmten Gruppe von Einheiten. Nun hat aber die Zahl das charakteristische Merkmal, dsss ihr der spezielle Inhalt gleichgiltig ist, dass sie es eigentlich mit

[1] Siehe auch Windelband: Die Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1904.

[2] Hiezu: Guhrauer, Leibniz, eine Biographie.

ideellen Einheiten zu tun habe. Sie gilt also allgemein, ebenso wie die Beziehungen, die sich aus der Operation mit ihr ergeben. War aber anderseits erkannt, dass die Zahl im wesentlichen mit der Quantität übereinstimme, so musste insbesondere auch die Quantität des Raumes und deren Bestimmung nur als ein Spezialfall der allgemeinen Arithmetik erscheinen, die nach den vorherigen Bestimmungen die Quantität überhaupt zu betrachten hat. So erklärt sich der Ausspruch Leibnizens: «Da somit die Zahl einen allgemeinen Inhalt darstellt, so gehört sie mit Recht zur Metaphysik, deren Aufgabe es ist, das Gemeinsame für alle Gattungen darzustellen.»[1]

Aber die Ars combinatoria enthält noch einen anderen wichtigen Gedanken als Frucht jener Beschäftigung mit der Logik.

Indem die Arithmetik nicht allein auf die gemeinhin bekannten Zahlenoperationen beschränkt wird, welche Beschränkung auch schon in den Worten des obigen Zitats aufgehoben gedacht ist, sondern sie zum Ausdruck aller möglichen denkbaren Kombinationen von algebraischen Zahlen wird, die hier vor allem metaphysisch in Anlehnung an Leibnizens Lehrer Erhard Weigel als Zeichen gedacht sind, wird die Arithmethik zur kombinatorischen Kunst im weiteren Sinne, so dass die Algebra, die sich auf diese Grundoperationen und die aus ihnen unmittelbar ableitbaren beschränkt, von diesem Gesichtspunkte nur ein Spezialgebiet der allgemeinen Kombinatorik ist. Auch hier sehen wir einen Gedanken jener allgemeinen Charakteristik bestimmte Formen annehmen. Die Zeichen, hier Buchstaben, sind Vertreter von Begriffen, die eben eventuell auch Zahlbegriffe sein können. Mit diesen Zeichen sollen Operationen vorgenommen werden, die bestimmte Beziehungen ausdrücken und bestimmte Resultate ergeben. Auch Beispiele werden hiefür angeführt. Es sind das Anfänge einer Algebra der Logik, wie sie noch heute versucht wird. Uns ist wichtig die klare Heraushebung der Methode der Kombination, in ihrer selbständigen Bedeutung der Loslösung der Operation, der Funktion würden wir heute sagen, von ihrem speziellen Inhalt. Es ist das eine der Grundforderungen seiner allgemeinen Charakteristik. Erst vermöge dieser allgemeinen kombinatorischen Kunst sind auch letzten Endes die Qualitäten auf Quantitäten

[1] Zitiert bei Cassierer S. 490, dessen Ausführungen mir für dieses Kapitel überhaupt grosse Dienste leisteten, wenn ich auch gewisse Punkte stärker hervorheben musste. Ferner siehe hiezu Couturat: La logique de Leibniz, die ich erst später bekam.

zurückführbar. Es ist dies ein Gedanke, den der Atomismus, zu dem sich ja Leibniz hier noch bekannte, eigentlich fordert.[1]

In dem eben Gesagten, wie in der ganzen Zeit, die wir jetzt betrachten, tritt uns immer die Forderung nach dem Element entgegen, aus dem die komplexen Inhalte erzeugt werden können, und Cassierers Werk baut sich an Hand der verschiedenen Stufen der Ausgestaltung dieses Elementes im wesentlichen auf, was sich als zutreffend aus der Erkenntnis der Bedeutung, die die allgemeine Charakteristik für Leibniz hatte, bei tieferem Studium seiner Schriften ergibt.

Doch nicht nur mit Descartes und Gassendi, den Scholastikern und Kirchenvätern beschäftigte sich Leibniz in dieser Zeit, sondern auch die Begründer der modernen Naturwissenschaft, ein Kepler und Galilei, sind ihm bekannt, daneben Mathematiker wie Pascal, Cavalieri und andere. Damit aber erwächst uns die Aufgabe, seine mechanischen, physikalischen Anschauungen, deren Betrachtung aber immer einen mehr oder weniger allgemeinen, philosophischen Charakter trägt, zu besehen. Wichtig hiefür ist vor allem die Schrift: «Hypothesis physica nova», die im Jahre 1671 erschien, daneben kommen noch andere Schriften in Betracht.

Die Methode der Unteilbaren oder Indivisibilien Cavalieris ist es, die ihm in ihrer Einführung der Bewegung, als einer neuen Erzeugungsmöglichkeit von Komplexem aus Einfachem, oder Elementen zusagt. Die Wichtigkeit der Untersuchung der Bewegung hatte er bereits auf Grund anderer Studien erkannt. Aber die logische Gründlichkeit Leibnizens stiess sich an der etwas unbestimmten, Zweifeln ausgesetzten Methode Cavalieris, deren wichtigste Momente uns noch das zweite Kapitel zeigen wird. Ihre Fruchtbarkeit und Nützlichkeit leuchtete Leibnizen ein, und so stellte er die Forderung auf, die auch schon Pascal[2] aufgestellt hatte, die Methode der Indivisibilien logisch zu vertiefen. Vor allem aber ist wichtig, dass, da die Cavaliersche Methode das Moment der Bewegung aufnimmt, sie die geometrischen Raumgebilde durch Bewegung einfacherer erzeugt sein lassen will, also z. B. die Linie durch stetige Bewegung des Punktes, der Punkt selbst damit aus seiner starren Fassung als ab-

[1] Siehe *Conturat* zum Vergleiche. Chapitre VII, S. 283 u. f. La Mathématique universelle, wo Conturat zu einem im wesentlichen gleichen Ergebnis kommt.

[2] Siehe Cantor: Geschichte der Mathematik bei „Pascal“.

solute Null bezüglich der Extension, heraustreten musste, indem ihm eben das Moment des Bewegtwerdenkönnens zugesprochen wurde. So unwichtig dies für den ersten Blick scheinen möchte, so wichtig konnte es für den methodischen Blick Leibnizens werden.

Für die spezielle Ausgestaltung der Bewegungsgesetze wurde das durch die Aufnahme des «conatus» der Geschwindigkeit in den Begriff des bewegten Elementes wichtig.[1]

Aber nun sollte weiter durch die Cavaliersche Methode die Extension im eigentlich Intensiven, wie uns das II. Kapitel näher zeigen wird, festgehalten werden. Es muss z. B. möglich sein, in den Beziehungen von Linien, als den Erzeugenden von Flächen, die Beziehungen ihrer Erzeugnisse der Flächen selbst festzuhalten. Wollte Leibniz die Methode Cavalieris logisch vertiefen, so musste vor allem diese Möglichkeit logisch dargetan, oder wenn dies vorläufig nicht ganz möglich war, sie postuliert werden.

Da er aber die Methode Cavalieris anerkannte, so war damit zumindest dieses Postulat anerkannt. Dann aber musste Leibniz auch erkennen, dass Quantität und Extension nicht dasselbe seien, denn das Quantum war für ihn zunächst nur fassbar als Inbegriff von Teilen, die Extension selbst sollte aber hier aus Inextensivem bestimmt werden. Die Extension, wenn sie aber nicht mehr Quantum ist, bleibt nur noch unter die Kategorie der Grösse zählbar. Es musste sich für Leibniz hieraus methodisch die Loslösung des Begriffes Grösse von dem des Quantums ergeben.[2] Die Kategorie der Grösse wird, wie dies schon bei Descartes geschah, in ihrer methodischen Selbständigkeit erkannt und nur bedingt durch die Bestimmbarkeit in einem willkürlich, aber fest angenommenen Mass. Wie wichtig dies ist, kann allerdings erst später gezeigt werden.

Der Begriff des Körpers ist von Leibniz in der «Hypothesis physica nova» noch rein sinnlich gefasst. Der Begriff der Masse, wie er sich uns später darbieten wird, ist noch nicht da. Noch muss er einen Unterschied zwischen einer «wahren» und einer «konkreten oder wirklichen» Bewegung machen. Die erstere stützt sich auf die Lehre von der geometrischen Zusammensetzung von Geschwindigkeiten, die letztere gibt uns die wirklichen Tatsachen der Erfahrung wieder. Phoronomie und Mechanik stehen einander

[1] Siehe auch Cassierer, S. 497.

[2] Siehe hiezu auch Cassierer, S. 124 u. f.

unvermittelt gegenüber, und es musste erst eine Durchdringung des Körperbegriffs kommen, ehe sie zu einer systematischen Einheit vereinigt werden konnten.

Aus den Schriften in der gleichen Zeit ergibt sich ferner, dass Leibniz schon damals, was er auch später immer hervorhob, zur vollen Klarheit darüber kam, dass das wahre demonstrative Verfahren der Physik darin bestehe, die Phänomene aus Phänomenen, die Menge der Besonderheiten aus wenigen allgemeinen Erscheinungen abzuleiten. Auch hier können wir nicht umhin zu bemerken, dass an dieser Bestimmung der Gedanke der allgemeinen Charakteristik wahrscheinlich seinen Anteil haben wird. Darum verstehen wir, dass uns schon 1667 die Forderung Leibnizens entgegentritt, alle Qualitäten der Körper auf eine subtile Bewegung zurückzuführen. Sie musste das Element sein, auf dass sich der Mechanismus der Körperwelt, der Erscheinungswelt aufbauen konnte. Wie weit diese Einsicht, angeregt durch mannigfaches Studium, schon damals gelangt war, zeigt wohl der Satz Leibnizens vom Jahre 1671 an Arnauld: « corporis essentiam non consistere in extensione ..... essentiam corporis polius consistere in motu ... »[1]

Aber anderseits dürfen wir, wie schon erwähnt, nicht vergessen, dass Leibniz bei allen seinen logischen, mathematischen und physikalischen Studien und Betrachtungen immer das Ganze der Philosophie, sogar die Theologie mit inbegriffen, im Auge hatte. So erfährt der Substanzbegriff, nachdem er sich von der starren Fassung der Atomistik losgelöst hatte, eine veränderte Fassung. « Das Wesen des Körpers besteht nicht in der Ausdehnung, die ein blosses Auseinander von Teilen darstellt, sondern in der Bewegung, welche im Conatus als intensive Einheit bestimmt ist. »[2] Auch das Problem des Organismus gewinnt einen Einfluss auf die Fassung des Substanzbegriffes, angeregt wohl auch durch die mikroskopischen Untersuchungen der Zeit,[3] indem gesagt wird, dass Menschen, Tiere, Körper und Mineralien einen Kern, eine Substanz haben, die von dem « capite mortuo » unterschieden sei: « Dieser Kern sei so subtil, dass er auch in der Asche der verbrannten Dinge übrig bleibe und

[1] Zitiert bei Cassierer, S. 519, unten in der Anmerkung. Zum Ganzen vergleiche, wie schon mehrfach erwähnt, die betreffenden Stellen bei Cassierer.

[2] Zum vollen Verständnis dieses Satzes muss man sich vergegenwärtigen, dass Descartes' Körper und Ausdehnung identifiziert hatte.

[3] Siehe hiezu Stein: Leibniz und Spinoza.

gleichsam in ein unsichtbares Zentrum sich zusammenziehe. In dem Fœtus oder Frucht begreife man bereits das punctum saliens, den Kern des ganzen Körpers.» Wir sehen, wie unbestimmt diese naturphilosophischen Bestimmungen noch sind, wie sie aber anderseits das wichtige Moment in sich enthalten, dass Leibniz kein konservativer Denker ist, sondern wie ihm jede neue Erfahrung, jede neue Erkenntnis zum starken Anregungsmittel nach tieferer Einsicht wird, möge dabei auch das, was er bis nun gedacht, aufgerieben werden. Es liegt darin der grosse Gegensatz zu Spinoza, jenem abgeschlossenen Einheitsdenker.

Auch das Einfache der Seele, das nachher eine so grosse Rolle spielt, tritt uns schon in einer wenn auch unbestimmten Fassung entgegen. «... also ist mens eine kleine, in einem Punkt begriffene Welt, so aus denen ideis wie centrum ex angulis besteht, denn angulus ist pars centri, obgleich centrum indivisibel, dadurch die ganze natura mentis geometrice erklärt werden kann.»[1] Diesen Vergleich hat Leibniz auch späterhin öfter gebraucht. Das unteilbare Zentrum, in dem alle Winkel enthalten sind, also eine Mannigfaltigkeit, ist doch ein Einfaches. Es lässt gleichsam die Strahlen aus sich hervorgeben, gemäss seiner Eigenart, die durch seine Lage gegeben ist, die die Winkel, also seine Inhalte, trotz seiner Einfachheit bilden.

Diese wenigen angeführten Sätze zeigen doch zur Genüge, wie stark sich Leibniz von der starren Atomistik losgelöst hatte, wie sich das Bewusstsein emporgearbeitet, dass der wesentliche Grundstock der Erfahrung doch ein ideelles, ein rationales Moment sei, jene Erkenntnis, die weitere Ausgestaltung noch bei Leibniz fand und mit vollem Bewusstsein ausgesprochen wurde, ihren klaren methodischen Ausdruck wohl erst bei Kant fand.

Noch einen Gedanken dürfen wir nicht unerwähnt lassen. Die Demonstrationen der Natur Gottes führten ihn (Leibniz) von der Bewegungslehre aus bereits zu einer universalen Harmonie, die in den Bewegungsgesetzen selbst begründet sein soll, ja die ihn zu dem Ausspruche bringen: «seu Harmonia Universalis id est Deus seyn müsse». Dieser an sich wichtige Gedanke zeigt uns aber noch eines, nämlich den Zweckbegriff, der hier schon auftritt, denn die Harmonie der Bewegungen ist ihrem letzten Grunde nach nur aus einem Zwecke, aus einer sie erschaffenden oder in sie gelegten Einheit zu verstehen.

[1] Zitiert bei Cassierer, S. 511.

Zusammenfassend können wir folgendes über die betrachtete Periode resümieren: Der Grundgedanke der universellen Charakteristik ist es, den wir vor allem als das wesentlichste Ergebnis herausheben müssen. Sie ist Grundgedanke, enthält aber anderseits einen wichtigen methodischen Kern. Dieser zeigt sich darin, dass gefordert wird einerseits die Zerlegung komplizierter zusammengesetzter Begriffe und Urteile, Wahrheiten, Phänomene in einfachere, letzten Endes in ihre sie erzeugenden Elemente — die Analysis — und anderseits die Verbindung, die Kombination dieser Einfachen, dieser Elemente zu komplexen Begriffen, Wahrheiten, Phänomenen — die Synthesis. Wichtig ist hierbei, dass ihm die Arithmetik, die von der allgemeinen Zahl handelt, also mit Zeichen, denen der momentane Inhalt gleichgiltig ist, als der Typus erscheint. Darin ist also der Gedanke nach einer Loslösung der Operation von ihrem speziellen Inhalt ausgesprochen, und darin liegt keimartig der Gedanke, dass eine neue Rechnungsart nur möglich sei, indem eine Beziehung von Grössen aufgestellt werde, die einen möglichst allgemeinen Inhalt bezeichnen. Auch die Forderung nach Vertiefung der Cavalierischen Methode weist schon nach diesem Ziele hin.

Für Körper- und Substanzbegriff wollen wir nur bemerken, dass wesentlich seine Loslösung von der starren Atomistik, von der Gegebenheit des Seins *nur* durch die sinnliche Wahrnehmung, ist.

Die eben angeführten Gedanken weisen uns nun mit Notwendigkeit auf jene fundamentale Entdeckung einer neuen Rechnungsart der Differentialberechnung durch Leibniz hin. Bevor wir jedoch diese selbst in Betracht ziehen, möge uns das nun folgende zweite Kapitel zunächst die Vorläufer Leibnizens auf diesem Gebiete, die teils direkt, teils indirekt auf ihn wirkten oder wirken konnten, in den wesentlichsten Punkten zeigen.

II. Kapitel.

Geschichtlicher Ueberblick über die Anfänge und Ansätze der Differential-Rechnung vor und bis Leibniz.[1]

Die geschichtlichen Anfänge der Rechnung mit mathematischen Grössen, wie sie die Differentialrechnung aufweist, reichen in der Mathematik bis auf die grossen Geometer des Altertums, auf Euclid, Archimedes, Apollonius, zurück. Sie bedienten sich bereits eines Verfahrens zur Quadratur von Kurven, welches sich vor allem durch logische, also auch mathematische Strenge auszeichnete und welches anderseits das Problem des Continuums implicite enthielt. Ihr Beweisverfahren zeigt, wie sie, die Schwierigkeiten desselben begreifend, ihm durch den Syllogismus des apagogischen oder indirekten Beweises beizukommen suchten.

Deutlich wird das Gesagte, wenn wir in kurzen Zügen das Verfahren des Archimedes bei Bestimmung eines Parabelsegmentes betrachten. Wir geben hier die rein geometrische Ableitung,[2] die mechanische ist bei Gerhardt[3] zu finden.

Man ziehe eine beliebige Sehne A B (Figur 1). Es soll der Flächeninhalt des Parabelsegmentes ABDA bestimmt werden. Hiezu ziehe man die zur Sehne AB parallele Tangente EC, fälle von B, D und A Senkrechte, so erhält man die in der Figur gezeichneten Rechtecke. Ausserdem verbinde man noch A mit D und D mit B, ziehe also die Sehnen AD und BD.

Fig 1

[1] Ich habe mich hiebei vornehmlich an Cantor: Geschichte der Mathematik, I. und II. Band, Leipzig 1892, sowie an Gerhardt: Die Entdeckung der Differentialrechnung durch Leibniz, Halle 1848, und Gerhardt: Die Entdeckung der höheren Analysis, Halle 1855, gehalten.

[2] Cantor, I. Band, S. 263. Leipzig 1880.

[3] Gerhardt: Entdeckung der höheren Analysis, S. 6 u. f.

Archimedes sagt — heisst es nun bei Cantor — $\triangle$ ADB ist kleiner als der Parabelabschnitt ADBA. $\triangle$ ADB ist die Hälfte des Rechteckes ABCE, und als eingeschrieben in den Parabelabschnitt ist es grösser als die *Hälfte* des Abschnittes kleiner als sein Ganzes.

Man kann aber auch die umgekehrte Folgerung ziehen und die Fläche des Abschnittes grösser als das betreffende Dreieck, kleiner als das Doppelte desselben, nennen.

In jedem der beiden kleinen Abschnitte AD und DB wird nun nach ähnlicher Regel wieder ein Dreieck beschrieben, und indem er diese Dreiecksinhalte addiert, bekommt Archimedes für den gesuchten Parabelabschnitt einen immer annähernderen Wert, indem die Seiten der Dreiecke immer kleiner werden und sich dem Parabelbogen immer enger anschmiegen, also einen ihm eingeschriebenen Teil eines Polygons herstellen. Der Unterschied zwischen dem durch dieses Polygon und die Sehne AB eingenommenen Flächenraum einerseits und dem durch den Parabelbogen ADB und die Sehne AB anderseits abgegrenzten kann so unter jeden angebbaren Wert gebracht werden.

Indem nun noch Archimedes einen Satz über geometrische Progressionen ableitet, welchen er für die Summierung dieser Dreiecke braucht, gewinnt er schliesslich einen *annähernden* Wert des Parabelsegmentes ABDA in $^4/_3$ des Dreieckes ADB, das mit dem Parabelsegmente dieselbe Grundlinie und dieselbe Höhe hat, und zeigt ferner, vermöge obiger Betrachtung, dass er den *Unterschied* des Parabelabschnittes gegen $^4/_3$ des genannten Dreieckes *kleiner als jede gegebene Grösse* machen kann.

Hier nun wäre man bereits imstande gewesen, den Begriff und Inhalt des Continuums scharf zu fassen, den begrifflichen Uebergang zur Grenze $^4/_3$ zu machen, welchen Grenzübergang wir ja heute oft anwenden.

Doch Archimedes umgeht diese begriffliche Schwierigkeit, indem er zeigt, dass die Annahme, das Parabelsegment könnte grösser oder kleiner sein als $^4/_3$ jenes Dreieckes — auf einen Widerspruch gegen die entsprechende Voraussetzung führt. Damit erst hat er, mit Hilfe des apagogischen Beweises also, den strengen Beweis geführt, dass das Parabelsegment in der Tat $^4/_3$ jenes Dreieckes ist. Man sieht, mit welch logisch mathematischer Strenge hier zu Werke gegangen worden ist.

Wir bemerken ferner auch die Anfänge gleichsam der *Grenzmethode*, aber wir sehen den Mangel der begrifflichen Bestimmung des Continuums. Die Geometrie kennt dasselbe noch nicht als *methodisches Mittel*. Das Problem des Continuums, eng verwachsen mit demjenigen des Unendlichen, das eine immer grössere Rolle spielen sollte, fand seine Bearbeitung, wie leicht verständlich, auch in der griechischen Philosophie. Bekannt sind die Schwierigkeiten, die vor allem der Sophist Zeno aus dem Continuum herauslas und wie Aristoteles dieselben zu lösen versuchte. Doch können wir hier nicht darauf eingehen. [1]

Spätere Mathematiker haben die Betrachtung des Continuums, sowie des Unendlichen in ihre Untersuchungen hineingezogen, aber diese Betrachtungen haben meist nur philosophisches, ja oft nur metaphysisches Interesse. Untersuchungen oder Verwendungen desselben als Mittel zur exakten Grössenbestimmung waren einer spätern Zeit vorbehalten.

So unterscheidet *Bradwardinus*, ein englischer Mathematiker um 1325, [2] das kathetisch Unendliche oder einfach Unendliche als eine Grösse, die kein Ende hat, von einem synkathetisch Unendlichen dem Endlosen, Infiniten, welches aus der endlichen Grösse durch unbegrenztes Wachstum hervorgeht . . . Ferner Sätze, die an die Auffassung des Stetigen, wie sie in der Differentialberechnung wirksam ist, anklingen. Jede Wissenschaft, heisst es, sei wahr, in welcher nicht die Voraussetzung gemacht werde, Stetiges setze sich aus Unteilbarem zusammen . . . oder der Satz: «Nullum continuum ex indivisibilibus infinitas integrari vel componi». «Kein Continuum lässt sich aus unendlich vielen Unteilbaren zusammenziehen oder ergänzen.»

Aber noch früher, im Jahre 1220 schon, sagt uns *Jordanus Nemorarius*[3]: «Stetigkeit ist Nichtunterscheidbarkeit von Grenzstellen, verbunden mit der *Möglichkeit abzugrenzen.*» Es wird sich zeigen, wie das ein wesentliches Moment der Begriffsbestimmung des Continuums von Leibniz ist, ohne dass wir zu behaupten wagen, Leibniz habe es von da her genommen, aber oft geht es Denkern so, dass sie manches später auf methodischem Wege entdecken, was sie früher einmal schon irgendwo gefunden hatten.

[1] Ich verweise hiezu auf das Werk von Jonas Cohn: Die Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant. Leipzig 1896.

[2] Cantor, II. Band, S. 108 u. f.

[3] Cantor, II. Band, S. 67 u. f.

Aber die Schriften des deutschen Kardinals *Nicolaus Cusanus* hat Leibniz gekannt.

Auf seine metaphysischen Betrachtungen näher einzugehen, liegt uns hier ferne. Wir erwähnen nur, dass ihm Gott als das absolut Unendliche erscheint, das er dadurch näher zu bestimmen sucht, dass in ihm alle endlichen Eigenschaften und Gegensätze aufgehoben sind. Hier in dem absolut Unendlichen in Gott findet eine Koincidenz der Gegensätze statt. Zur Veranschaulichung dieses Satzes benutzt er ein mathematisches Mittel, indem er darauf hinweist, dass die unendlich gerade Linie zugleich Dreieck, Kreis uud Kugel sei. Dreieck,[1] weil in demselben eine Seite kleiner ist als die Summe der beiden andern. Ist nun eine Seite unendlich, so müssen es die beiden andern zusammengenommen auch sein, somit auch jede von ihnen. Da es nun aber nicht mehrere Unendliche geben kann, so fallen alle drei Seiten mit der unendlichen Geraden zusammen. Analog ist die unendliche Gerade Kreis. Schliesslich entsteht eine Kugel durch Rotation eines Kreises um seinen Durchmesser, also ist wie leicht einzusehen, auch die unendliche Gerade zugleich Kugel. Wir sehen, wie willkürlich hier noch mit dem Unendlichen operiert wird. Immerhin entsteht aus solchen Gedankenverbindungen, wie Cohn richtig bemerkt, eine doppelte Anregung nach der metaphysischen und mathematischen Seite hin, wenigstens bei Männern mit solch eigenartiger Denkweise, wie die des Cusaners ist.

Auch Stetigkeitsbetrachtungen werden von Nicolaus Cusanus angestellt, die mannigfache, wenn auch ziemlich unbestimmte und manchmal unklare Hinweise auf spätere Entwicklungen enthalten.

Der Punkt, das Abbild der absoluten Einheit, die von nicht mitteilbarer Unteilbarkeit ist, ist selbst unteilbar nach jeder Art des stetigen Seins, aber von mitteilbarer Unteilbarkeit. Er teilt seine Unteilbarkeit der Linie mit, insofern diese nicht in Stücke zerlegt werden kann, die nicht wieder Linien wären. Analog für Oberfläche und Körper. So kann insbesondere auch der Körper nicht in Nichtkörper zerlegt werden. « In der Unteilbarkeit des Punktes sind alle jene Unteilbarkeiten mit inbegriffen, und in ihnen wird nichts gefunden als die Entfaltung der Unteilbarkeit des Punktes. Alles, was im Körper gefunden wird, ist folglich nichts anderes als der Punkt oder ihm ähnlich. »

[1] Siehe auch Cohn, S. 88 u. f.

Von einer klaren Einsicht in die stetige Natur räumlicher Gebilde kann hier nicht die Rede sein, aber doch sind diese ganzen Auseinandersetzungen von manchen wahren Einblicken getragen. Besonders bemerkenswert ist, worauf auch Cantor[1] hingewiesen hat, dass hier der Gedanke der Zusammensetzung räumlicher Gebilde aus ihnen ähnlich gearteten Elementen auftritt, aber diese Zusammensetzung ist nicht im Sinne einer äusserlichen *Zusammenfügung*, sondern einer *Entfaltung* gedacht. Gerade dieser Punkt ist es, der einer logischen Fixierung erst fähig gemacht werden musste, um die Fruchtbarkeit von Stetigkeitsbetrachtungen in der Mathematik zu ermöglichen.

Die oben angeführten Gedanken führen uns noch zu einem wichtigen Problem des Cusaners, das wir kurz betrachten wollen.[2]

Es ist dies der Versuch, die ludolphische Zahl π zu bestimmen. Dazu schickt er in der Schrift «de mathematica perfectione» eine Betrachtung über die kleinste Sehne voraus. In der genannten Schrift heisst es[3]: «Meine Absicht ist, aus der Koincidenz der Gegensätze die Vollendung der Mathematik zu erjagen (perfectionem mathematicam venari).» Als eine solche Vervollkommnung erscheint ihm, wie er auch in der Zueignung erwähnt, die Verwandlung von Krummem in Gerades und von Geradem in Krummes, ein Problem, das sich in seiner ganzen Schwierigkeit dem Cusaner gezeigt haben musste, denn seine Lösung ist noch sehr unvollkommen, ein Problem, von dem Descartes noch behaupten sollte, wenn auch aus scheinbar methodischen Einsichten, dass es der Menschengeist nie lösen werde.

Zu dem genannten Zwecke stellt Cusanus den Satz auf[4]: «Die kleinste Sehne, welche es geben kann, hätte, wenn sie angebbar wäre, keine «sagitta» (Pfeilhöhe) und wäre so auch nicht mehr kleiner als ihr Bogen. Es würde also dort Sehne und Bogen zusammenfallen, wenn man in solchen Dingen zum Kleinstmöglichen (ad minimam qualitatem) gelangen könnte. Dies sieht der Geist als notwendig ein, wenn er nur weiss, dass weder Bogen noch Sehne, da sie Quantitäten sind, so einfach die aktuell kleinsten sein können; denn das Stetige ist immer teilbar. Um aber die Wissenschaft von ihrem Verhalten zu erlangen, berücksichtige ich das geistige Gesicht

[1] Cantor, II. Band, S. 176.
[2] Cantor, II. Band, S. 177, und Cohn, S. 92/93.
[3] Cohn, S 92.
Cohn, S. 92.

und sage, dass ich sehe, wo die Gleichheit des Bogens und der Sehne ist: nämlich in dem einfach Kleinsten von beiden (in simpliciter minimo utriusque).» So sehen wir, dass diese wenn auch ziemlich unbestimmte Charakterisierung der kleinsten Sehne dem Cusaner wenigstens die logische Möglichkeit einer solchen Verwandlung von Krumm in Gerade dartat. Dieses Minimum ist hier nicht klar erfasst, es fehlt die Möglichkeit der begrifflichen Erfassung desselben, wenn auch der Uebergang zu demselben durch stetigen Fortschritt angedeutet ist. Was noch fehlt, ist eben alles das, was solche Betrachtungen für eine mathematische Methode verwertbar macht. Das kann natürlich nicht eine Herabsetzung des Verdienstes des Nicolaus von Cusa bedeuten, denn gäbe es keinen Anfang, so gäbe es keine Möglichkeit, nach einem Ende zu streben.

Was nun die Bestimmung der Zahl π anbelangt, so sucht Cusanus auf folgendem Wege dazu zu gelangen: Er betrachtet auf Grund obiger und anderer Betrachtungen den Kreis als regelmässiges Unendlichvieleck und sucht zu diesem dadurch zu gelangen, dass er von einem gleichseitigen Dreiecke ausgeht, dessen Umfang bekannt ist. Dieses verwandelte er nun nach und nach in regelmässige Vielecke von grösserer Seitenanzahl, aber von gleichem Umfange. So suchte er sich auf dem Wege der Arcufikation einem Kreise zu nähern, dessen Umfang mit dem des Dreieckes gleich sei und dessen Halbmesser er suchte.[1] Auf diese Weise konnte er natürlich nur eine Annäherung erlangen, denn den Grenzübergang vom Unendlichvieleck zum Kreis auf Grund der Einsicht in das Kontinuitätsproblem konnte er nicht machen. Dass ihn das übrigens nicht weiter zu beunruhigen brauchte, ergibt sich daraus, dass er ja erkenntnistheoretisch zu der Einsicht gekommen war, dass alle Erkenntnis des Menschen nur ein Annäherungsprozess sei, welcher durch immer wahrscheinlichere Mutmassungen der Wahrheit näher zu kommen suche.[2]

Da es uns hier nicht auf geschichtliche Vollständigkeit ankommen kann, so wollen wir unsere Betrachtungen unmittelbar bei *Kepler* fortsetzen.

Hier, bei Kepler, sehen wir Anfänge der späteren Differentialrechnung wieder schon konkreter auftreten, aber nur in der Form, wie sie die sinnliche, rein geometrische Anschauung ergibt. Das Element

[1] Cantor, II. Band, S. 177.
[2] Cohn, S. 86 87.

ist hier nicht dasjenige, das durch Setzung auf Grund einer funktionalen Beziehung die Grösse *erzeugt*, sondern wir sehen nur ein Zusammensetzen aus diskreten Elementen. Doch wird anderseits die unendliche Teilbarkeit des Stetigen aufgestellt, welche Einsicht schon vielfach vorbereitet war,[1] aber es wird über diese Bestimmung nicht hinausgegangen. Auch wird, was wir schon bei Cusanus fanden, die Möglichkeit der Darstellung der Kreisperipherie in einer Geraden vorausgesetzt, also des Krummen in Geradem.

Ein Beispiel möge das Gesagte verdeutlichen, das von der Berechnung der Kreisfläche handelt.[2]

Die Kreisperipherie hat soviel Teile als Punkte, also unendlich viele (. . . partes habet totidem, quot puncta, puta infinitas), jedes Teilchen ist als Basis eines gleichschenkligen Dreieckes anzusehen, so dass innerhalb der Kreisfläche unendlich viele Dreieckchen zu unterscheiden sind, die sämtlich mit ihren Spitzen im Kreismittelpunkt zusammenstossen. Ein einziges Dreieck mit dem Halbmesser als Höhe, der Kreisperipherie als Basis, besitzt also alle jene unendlich vielen Dreiecksgrundlinien aneinandergefügt und über jeder derselben gibt es ein Dreieck mit dem Kreismittelpunkt als Spitze, welches einem jener früheren gleichschenkligen Dreiecke flächengleich ist. Folglich liefert das ganze Dreieck die ganze Fläche (id est triangulum ex omnibus illis constans æquabet sectores circuli omnes, id est aream circuli ex omnibus constantem).

Analog ist auch die Aufgabe der Bestimmung des Rauminhaltes der Kugel behandelt.[3] « Der Körper der Kugel enthält nach Analogie dessen, was vorhin angeführt wurde, *der Möglichkeit nach* unendlich viele kegelartige Gebilde (potesta in se continet infinitos velubi conos), welche mit ihren Spitzen im Mittelpunkte der Kugel zusammentreffen und mit ihren Grundflächen, deren Stellen Punkte vertreten (quorum vicem sustinent puncta), auf der Oberfläche aufstehen. »

Zudem, was wir vor Anführung der Beispiele anführten, wäre noch folgendes hinzuzufügen: Die Möglichkeit der Zurückführung der Kreisperipherie auf eine Gerade stützt sich darauf, dass die erstere wesentlich aus unausgedehnten Punkten zusammengesetzt gedacht wird, erst so ist rational die Verwandlung derselben in eine

[1] Cohn: Geschichte des Unendlichkeitsproblems.
[2] Cantor, II. Band, S. 750 u. f.
[3] Cantor, II. Band, S. 751/752.

Gerade für Kepler denkbar anzusehen. Auch wenn er im zweiten Beispiele sagt, . . . und mit ihren Grundflächen, deren Stellen *Punkte* vertreten . . ., sehen wir das gleiche, denn er konnte folgendes einsehen: Wenn ich die Oberfläche der Kugel oder die Kreisperipherie in noch so unendlich kleine Teile zerlegt denke, so bleiben sie immer für die rein begriffliche Auffassung gekrümmt und insolange ist die Grundfläche des Kegels oder die Grundlinie des Dreieckes nicht eben, resp. gerade, also meine Berechnung nicht streng mathematisch richtig. Ich muss also bis auf unausgedehnte Teile zurückgehen. Hier aber musste sich ihm die *Unmöglichkeit* zeigen, die Linie aus unausgedehnten Punkten *zusammenzusetzen*, darum sagt er vorsichtig: « die Grundflächen, deren Stellen Punkte vertreten », und darum enthält die Kugel « der *Möglichkeit* nach unendlich viele kegelartige Gebilde ». Die strengen Beweise, wie sie ein Archimedes benutzte, verwendete er nicht. Seine Geometrie knüpft unmittelbar an die sinnliche Anschaulichkeit an.

Wie sehr er den Gedanken der Differentialrechnung von ihrer anschaulich geometrischen Seite her vorbereitet, möge noch das Beispiel der Bestimmung des Rauminhaltes des sog. « Apfels »,[1] d. h. des Umdrehungskörpers des Kreisabschnittes, der grösser als ein Halbkreis ist, zeigen (Fig. 2).

Das Segment MDN, das durch seine Umdrehung den « Apfel » erzeugt, wird durch zur Sehne MN parallele Gerade in gleichartige kleinste *linienartige* Stücke zerlegt (. . . in aliquot segmenta æqualata minima, quasi lineari). Bei der erfolgenden Drehung bildet das Teilchen nächst der Sehne so gut wie keinen Raum, weil es die geringste Bewegung hat (cum igitur figura circa MN circum agitur, nihil fere creat areola MN, quiva minimum movetur). Der Körper, der durch Bewegung jedes folgenden Punktes eines folgenden Teilchens erzeugt wird, ist durch eine Kreisperipherie gemessen, welche als Gerade senkrecht zur Ebene der Anfangslage der gedrehten Figur aufgetragen wird. Dadurch verwandeln sich die ringförmigen Elementarstücke des « Apfels » in zylindrische und deren Summierung liefert den gesuchten Körperraum.

Noch mehr, als das Beispiel zeigen sollte, ersehen wir wieder daraus. Wieder wird an Hand der sinnlichen Anschauung die Zer-

[1] Cantor, II. Band, S. 752.

legung vorgenommen, aber immer wieder bricht die Erkenntnis der dadurch ermangelnden Strenge durch, denn eben als er durch die parallelen Linien die Zerlegung in schmale Streifen vornimmt, entschlüpft ihm das «quasi lineari», d. h. er muss nun doch wieder bis auf die Linie zurückgehen, um begriffliche Strenge zu bekommen. Wie soll aber damit die Summierung vereinigt werden?

So sehen wir hier noch eine Unausgeglichenheit zwischen sinnlicher Anschaulichkeit und begrifflicher Exaktheit, die sich, vielleicht in schon etwas geschlichteterer Form, bis in unsere Tage auch in der Differentialrechnung erhalten hat.

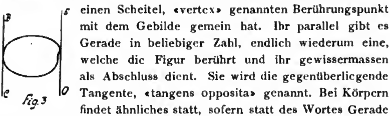
Aber anderseits erscheint uns nun die Entwicklung, die diese Gedanken bei *Bonaventura Cavalieri* nahmen, als eine natürliche Fortsetzung derselben, wenn auch in anderer Hinsicht auch *Guldin* Fortsetzer derselben ist.

Das Moment der Bewegung, zur Bestimmung des Inhaltes, wenn auch nur von Rotationskörpern, wo es naheliegt, sahen wir eben bei Kepler verwendet. Wir sahen, wie ihn die Zerlegung der Figur in schmale Streifen zu solchen führt, die «quasi lineari» sind, wie überhaupt die naheliegende Zerlegung der räumlichen Gebilde vorgenommen wird und deckten die darin liegenden Unausgeglichenheiten auf.

Cavalieri nimmt nun die Zerlegung bis in letzte in einer oder zwei Dimensionen unausgedehnte Gebilde wirklich, bewusst vor und verbindet damit das andere Moment der Bewegung, wobei er aber letztere aus ihrer diskreten sinnlichen Gegebenheit loslöst und sie zu einem stetigen Fliessen macht. Anfangs hatte sich Cavalieri um die Schwierigkeiten und Unbestimmtheiten seines Verfahrens wenig bekümmert, denn dessen Gültigkeit stand teilweise empirisch fest, indem manche Auflösungen von Aufgaben, die er mit seiner Methode ausführte, mit jenen übereinstimmten, die nach ältern und strengen Methoden gefunden worden waren. Aber als er doch versuchte, seine Anschauungen näher zu begründen, insbesondere als er im Kampfe mit Guldin stand, da zeigte sich das Problem in seiner vollen Schwierigkeit und vor allem auch in seinem Mangel der Allgemeinheit, jener Mangel, der auch den alten Verfahrungsweisen, wie wir sie bei Archimedes kennen lernten, anhaftete. Dieser Kampf mit Guldin leistete aber doch auch wertvolles, indem Cavalieri, auf diese Weise in die Enge getrieben, seine Bestimmungen mannigfach zu präzisieren suchte.

Gerungen hat er also mit dem Problem, aber er hat es, wie sich uns zeigen wird, nicht überwunden. Die Lösung blieb einem logisch tiefer blickenden und besser vorbereiteten Manne vorbehalten, nämlich *Leibniz.*

Wir lesen bei Cantor[1]: «Bei jedem geschlossenen ebenen Gebilde lässt eine Gerade als Berührungslinie sich denken (Fig. 3), die



einen Scheitel, «vertex» genannten Berührungspunkt mit dem Gebilde gemein hat. Ihr parallel gibt es Gerade in beliebiger Zahl, endlich wiederum eine, welche die Figur berührt und ihr gewissermassen als Abschluss dient. Sie wird die gegenüberliegende Tangente, «tangens opposita» genannt. Bei Körpern findet ähnliches statt, sofern statt des Wortes Gerade das Wort Ebene eingeführt wird. *Regula* heisst nun jene erste Gerade, bezw. erste Ebene, mit Bezug auf welche die Begriffe des Scheitels und der gegenüberliegenden Berührenden festgestellt sind. . . . Der Gebrauch der Regula in der Ebene ist folgender: Seien EO (Fig. 3), BC etwa zwei gegenüberliegende Tangenten. Durch die als Regula benutzte EO wird eine Ebene gelegt, zu welcher eine Parallelebene durch BC vorhanden ist. Die erste Ebene wird in paralleler Lage bewegt, bis sie mit der zweiten zusammenfällt, eine Bewegung, welche als ein Fliessen bezeichnet wird. Die Durchschnittsgeraden der bewegten oder fliessenden Ebene mit der Figur (communes sectiones talis moti sive fluentis plani et figuræ) bilden die *Gesamtheit* der *Geraden* der Figur (*omnes lineæ figuræ*).

Aehnlich ist der Gebrauch der Regula im Raume. Dort wird die fliessende Ebene selbst in gewissen durch die Gestalt des Raumgebildes bedingten Begrenzungen den Körper erzeugen, und Gesamtheiten der Ebenen des Körpers (omnia plana solidi) heissen alle ebenen Figuren, welche bei jener Bewegung entstehen.

Und nun erscheint ein allgemeiner Satz: «Ebene Figuren oder auch Körper stehen in demselben Verhältnisse wie die Gesamtheiten ihrer Geraden, bezw. ihrer Ebenen, welche nach irgend einer Regula genommen worden sind.»

«Man könnte,» sagt Cavalieri, «Schwierigkeiten machen, wie der Anzahl nach unbestimmte (indefinitæ numero) Gerade oder Ebenen,

[1] Cantor, II. Band, S. 760/761.

welche von mir die Gesamtheiten der Geraden, der Ebenen, genannt worden sind, in Vergleich gebracht werden können. Daher erscheint mir der Wink notwendig, dass, wenn ich die Gesamtheiten der Geraden, der Ebenen, eines Gebildes betrachte, ich nicht deren uns unbekannte Anzahl vergleiche, sondern nur die Grösse, welche dem von eben diesen Geraden eingenommenen Raume zukommt, und weil dieser Raum in Grenzen eingeschlossen ist, so ist auch jene Grösse in denselben Grenzen eingeschlossen, und man kann sie zuzählen, abzählen, ohne ihre eigene Anzahl zu kennen.[1] Solches aber genügt zu ihrer Vergleichung, weil sonst die Rauminhalte der Figuren auch nicht untereinander vergleichbar wären.»

Bei aller Unbestimmtheit kann man nicht umhin, anzuerkennen, wie manches Richtige in diesen Gedanken steckt, vor allem der richtige Gedanke, dass Vergleiche von Stetigkeiten nur vermöge ihrer Grenzen möglich sind, ja dass diese Grenzen es sind, deren Setzung die Grösse innerhalb des Continuums ergibt.

«Mag demnach,» heisst es weiter, «das Continuum oder mag es nicht aus den Indivisibilien bestehen, die Indivisibilien sind miteinander vergleichbar und stehen in einem Verhältnisse.»[2]

Wir sehen ferner, was sich uns noch deutlicher zeigen wird, wie die Schwierigkeiten sich immer mehr auf den begrifflichen Ausdruck dessen reduzieren, wie wir diese Zusammenfassung der Indivisibilien zu denken haben. Das involviert aber die Frage, wie die Indivisibilien selbst zu denken sind. Cavalieri konnte insbesonders auf letztere Frage die endgiltige Antwort nicht geben, weil ihm das Indivisibilium, das Unteilbare, etwas war, das jeder weitern Determination unfähig erschien, insofern es den letzten Abstraktionsrest der sinnlichen Anschauung darstellte. Als solches konnte aber aus ihm nicht begreiflich werden, wie aus ihm die Grösse selbst (hier räumliche Grösse) entstehen kann, wenn auch das Moment des stetigen Fliessens aufgenommen worden war.

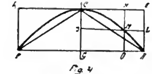
Bevor wir jedoch diese Betrachtung fortsetzen, wollen wir uns

---

[1] Es wird nicht uninteressant sein, zu erwähnen, dass Professor Fiedler, Zürich, in seinen Vorlesungen über *Geometrie* die Gerade als aus unendlich vielen Punkten bestehend denkt. „Diese Anzahl,“ sagt er (wie mir aus seinen eigenen mündlichen Vorlesungen bekannt), „brauchen wir nicht zu kennen, wir bezeichnen sie mit „u“ und können damit operien, *als wäre* es eine festbestimmte Zahl.“

[2] Cantor, II. Band, S. 761 u. f.

ein konkretes Beispiel, welches das Verfahren der Indivisibilien verwendet, kurz vergegenwärtigen.[1]



Es soll gezeigt werden,[2] dass das Parallelogramm AEHF, der Parabelabschnitt FCMH und das Dreieck FCH, deren Lageverhältnisse aus der Figur 4 einleuchten, sich wie 6 : 4 : 3 verhalten.

Man zieht NM‖CG‖EH. Vermöge der Eigenschaft der Parabel ist $EH : NM = CE^2 : CN^2$ oder auch $NO : NM = CE^2 : CN^2$. Darum nach dem allgemeinen Theorem: Die Gesamtheit der NO, d. h. das Rechteck CGHE zu dem dreilinigen Raume (trilineum) CMHE, wie die Gesamtheit der Quadrate der Geraden im Rechtecke CGHE zu der der Quadrate der Geraden CN, d. h. der Geraden im Dreiecke CHE, denn nehmen wir CE als Regel und GH als tangens opposita des Dreieckes CHE und führen die Bewegung aus, so stellen die Gesamtheiten der Linie CN die Gesamtheiten des Dreieckes CHE dar. Nun hat Cavalieri in einem frühern Satze bewiesen, dass sich die Gesamtheiten der Quadrate der CE im Rechtecke CGHE zu denen in seinem Halbierungsdreiecke CHE verhalten wie 3 : 1, nach einer Seite des Rechteckes als Regel genommen, somit ist auch Rechteck

$CGHE : CMHE = 3 : 1$; $CGHE = 3\,CMHE$, also

$CMHG = \frac{2}{3}\,CGHE$ und Parabelabschnitt $CFH = \frac{2}{3}$ Rechteck AH $= \frac{4}{3}$ Dreieck CFH,

oder $AFHE : ACMH : CFH = 6 : 4 : 3$ w. z. b. w.

Hier also wird deutlich, wie die Indivisibilientheorie eigentlich die Indivisibilien als Erzeugende des Continuums betrachtet, wenn es auch Cavalieri nicht ausdrücklich sagt. Nur so ist denkbar, dass Cavalieri das, was von einem diskreten Einzelgliede des Continuums gilt, auf das erzeugte Ganze überträgt, indem ungewusst mitgenommen wird, dass bei der Erzeugung und Zusammenfassung wegen der Stetigkeit das Verhältnis sich nicht ändert. Aber gerade dies, was wir eben als «ungewusst» bezeichneten, ist es, was zum methodischen Ausdruck gebracht werden müsste. Einerseits ist das Indivisibilium ein in sinnlicher Abstraktion entstandenes Discretum,

[1] Cantor, II. Band, S. 765 u. f., sowie Gerhardt: Entdeckung der höheren Analysis.

[2] Cantor, II. Band, S. 765.

von diesem Standpunkte, wie schon hervorgehoben wurde, nicht weiter determinierbar, anderseits soll es aber doch im stetigen Fliessen das Continuum in einem begrenzten Raumgebilde hervorbringen. Wie diese beiden Momente zu verbinden sind, ist das schwierige Problem.

Unter anderm liessen sich hier zwei Wege denken:

1. Das Indivisibilium wird nicht als in einer oder zwei Dimensionen Unausgedehntes, sondern als unendlich klein in diesen Dimensionen, wie es eigentlich Kepler schon getan hat, betrachtet, und es wird versucht, durch einfache Summierung das Ganze zu erhalten, wobei natürlich begrifflich keine absolute Strenge zu erzielen ist, sondern immer etwas vernachlässigt werden muss und sei der Fehler noch so unendlich klein. Dabei wird natürlich auch der Natur des Continuums nicht Genüge getan; oder

2. man geht zwar in der Abstraktion bis zu jenen Indivisibilien, nimmt sie aber dann schliesslich nicht mehr nur als Residuen sinnlicher Abstraktion, sondern als noch, vermöge ihres Entstehens, *begrifflich* näher determinierbar, wenn auch sinnlich nicht teilbar. Dann gewinnt man unter Zuhilfenahme weiterer Einsichten die Möglichkeit, aus ihnen das Continuum erzeugt zu denken, in ihnen als Erzeugenden das Erzeugnis begrifflich zu fassen.

Beide Anschauungen werden uns bei Leibniz begegnen.

So wie Cavalieri die Sache gab, war sie mehr Problem als Lösung, mehr Versuch einer Methode als Methode selbst.

Der Kampf Cavalieris mit Guldin, den wir schon erwähnten, zeigt uns noch manches an der Indivisibilientheorie, aber immer bricht der Seite 26 angeführte Gegensatz hervor.

So, wenn es heisst[1]: «Die Ebene ist aus parallelen Fäden hergestellt zu denken, der Körper als Buch, welches aus zueinander parallelen Blättern besteht. Dabei sei allerdings ein wesentlicher Unterschied zu bemerken. Die Fäden des Gewebes, die Blätter des Buches seien in begrenzter (finitum) Anzahl vorhanden und haben einzelne eine gewisse Dicke (crassitum). Die Geraden der ebenen Figuren, die Ebenen der Körper seien dagegen in unbegrenzter (indefinitum) Anzahl vorhanden und unteilhaft jeder Dicke. Er, Cavalieri, sage nur, die ebenen Figuren verhielten sich *wie* die Gesamtheiten paralleler Linien, die Körper *wie* die Gesamtheiten der Ebenen (plane esse ut agregata omnium linearum æquidistantum . . .).»

[1] Cantor, II. Band, S. 767, dann 769.

An anderer Stelle sagt Cavalieri, er habe nie gesagt, Körper und Gesamtheiten der Ebenen seien das gleiche, also fügen wir hinzu, muss er, mehr oder weniger klar, ihre Erzeugung durch die Bewegung der Ebenen gemeint haben.

Auch die ganze Schlussweise der Indivisibilien hatte Guldin bemängelt.[1] «Die Gesamtheit der Geraden einer Figur sei eine Unendlichkeit einer zweiten Figur ebenfalls eine Unendlichkeit; zwischen Unendlichkeiten finde aber ein bestimmtes Verhältnis nicht statt.» «Ganz richtig,» erwidert Cavalieri, «wenn einfach vom Unendlichen die Rede ist, woher es immer stamme, unrichtig aber, wenn von Unendlichem gesprochen werde, welches mit Beziehung auf ein Endliches ein Verhältnis eingehe.» So zeigen uns auch diese Worte wieder, dass Cavalieri nicht so sehr die feste Gegebenheit der Gesamtheiten vorschwebt, als ihre Erzeugung und Bestimmung durch Grenzen.

Fassen wir zusammen, was uns die Betrachtung der Cavalierischen Methode gezeigt hat, denn als Methode können wir es betrachten, indem wir hier unter Methode einschränkend ein Verfahren verstehen, in dem sich zwar die speziellen Verhältnisse ziemlich stark ändern, so dass eigentlich nur ein sehr allgemeiner Grundgedanke derselbe bleibt, so ergibt sich uns folgendes:

Cavalieri fehlte die Möglichkeit, das Indivisibilium, das Unteilbare, näher zu erklären und zu determinieren, oder mit anderen Worten: ihm fehlte der Begriff der Grenze, sowohl im streng begrifflichen Sinne, als auch so, wie wenn man sich, wie es auch die alten Geometer taten, darauf beruft, der Fehler könne kleiner gemacht werden, als jede beliebig kleine angebbare Grösse, welch letztere Definition in der heutigen Mathematik vielfach verwendet wird und auch ihre volle Berechtigung hat. Doch das soll uns später noch ausführlicher beschäftigen.

Es fehlt ferner Cavalieri vollends ein Algorithmus, d. h. eine einfache Bezeichnung, die eine leichte Handhabung des mathematischen Verfahrens gestattet, was für eine mathematische Methode wesentlich ist.

Wollten wir einerseits vorgreifend späterer Ausführung, anderseits rückwärtsblickend auf das I. Kapitel dieser Arbeit, kurz den Mangel des Cavalierischen Verfahrens ausdrücken, so würden wir

[1] Cantor, II. Band, S. 769 u. f.

sagen, dass ihm logisch und mathematisch der Gedanke der allgemeinen Charakteristik Leibnizens fehlt.

Dass diese Gedanken in der Tat bei der Entdeckung der Differentialrechnung durch Leibniz ihre Wirksamkeit ausübten, soll das III. Kapitel an Hand Leibnizscher Manuskripte zu zeigen versuchen. Bevor wir jedoch dazu übergehen, wollen wir noch die Entwicklung eines andern speziellen Gedankens, der den Betrachtungen Keplers zugrunde lag, verfolgen, wobei wir uns natürlich wieder nur auf das kürzeste fassen müssen.[1] Dieser Gedanke ist das Zurückgehen auf unendlich kleine diskrete Teile.

Zunächst wollen wir noch das Tangentenproblem erwähnen, d. h. die Bestimmung der Tangente in einem Punkte einer Kurve, welche die damaligen Mathematiker soviel beschäftigt hat und die von Florimond de Baune aufgestellte inverse Tangentenaufgabe, die eigentlich nur insofern hier von Interesse ist, als sie uns den speziellen Inhalt, von dem die Differentialrechnung ausgegangen ist, angibt, nicht weil sie aus ihm entstanden, sondern eigentlich dadurch, dass sie sich an ihm über ihn zu erheben vermochte. Die Aufgabe selbst, die in ihm enthalten ist, ist erst nachher wieder, nachdem die Differentialrechnung selbständige Methode geworden war, zum Problem geworden, an dem sich die neue Methode betätigte.

Die Entdeckung der Methode der analytischen Geometrie durch *Descartes* ist bekannt. Wie dieselbe logisch mit dem Begriffe der Grösse zusammenhängt, indem sie eine Erweiterung, eine Loslösung desselben von der Einschränkung auf den Begriff der Extension ermöglicht, ja fordert, wie die Forderung nach einem Koordinatensystem, was zunächst für den Raum die Relativität aller Bestimmungen in ihm involviert, wie das alles mit den enger philosophischen und methodischen Gedanken Descartes zusammenhängt, inwieweit es schliesslich darüber bei ihm zur Klarheit kam, kann hier, so interessant es selbst vom mathematischen Standpunkte wäre, nicht untersucht werden.[2]

Wir müssen jedoch hervorheben, dass die Methode der analytischen Geometrie, neben der Repräsentation der Kurve in der algebraischen Gleichung, noch das wichtige Moment des geome-

[1] Ergänzungen zu dem Gesagten bietet ja jede Geschichte der Mathematik aus dieser Zeit.

[2] Siehe hierüber unter anderem Cassierer: Leibnitz' System in seinen wissensshaftlichen Grundlagen, Marburg 1902.

trischen Ortes enthält. Denn nur insoferne, die in der Gleichung der Kurve ausgedrückte Beziehung für alle Punkte derselben, also eine Unendlichkeit, gilt, die man hier speziell geometrischen Ort nennt, nur insoferne ist sie die Gleichung der Kurve. Dass dies, wie Cantor ausführt und auch wie Cassierer im wesentlichen zugibt, bei Descartes nicht deutlich ausgesprochen ist, ändert an dem Tatbestande nicht.

Doch ist geometrischer Ort hier nicht aufzufassen, als durch die ausgeführte Konstruktion gegeben, sondern in Verbindung mit der analytischen Geometerie fordert er ein anderes Moment, nämlich das der Bewegung, insoferne sie nicht sinnlich anschauliches Ergebnis ist, sondern insoferne sie nichts anderes zunächst enhält als das rein begriffliche Moment der Veränderung, denn nur im Fortgange der Veränderung d. h. der Bewegung entsteht aus dem durch die algebraische Gleichung repräsentierten Ort, er selbst. Solange dieser Begriff nicht eingeführt wird, ist die algebraische Gleichung wohl der Ausdruck für eine Unendlichkeit von diskreten Einzelelementen, aber noch nicht der Ausdruck für ein in ihnen dargestelltes einheitliches Gebilde.

Dass die nun erfolgte Verbindung des Zahlbegriffs mit dem Raumbegriff, die von den alten Mathematikern so völlig getrennt wurden, zu einer veränderten Auffassung des Zahlbegriffes selbst führen musste, ist klar. Er konnte nicht mehr allein der Ausdruck für die Setzung und den Inbegriff einer Vielheit von Einheiten sein, sondern er musste um für die analytisch geometrische Zuordnung brauchbar zu sein, vor allem bewusst und konsequent die Irrationalzahl umfassen oder anders ausgesprochen die Zahl musste verstetigt, verkontinuierlicht werden. Es ist das deswegen wichtig, weil nach Leibnizens eigenem Bekenntnis[1] die Zahlendifferenzen und vor allem die Erzeugung von Reihen aus solchen Zahlendifferenzen (erzeugende Differenzen) ihm als *leitender* Gedanke einen grossen Dienst bei seiner Entdeckung geleistet haben und welche er schon in seiner Ars combinatoria aufgestellt hatte. Doch lege ich diesem Umstande aus mannigfachen Gründen für die Entdeckung selbst keine grosse Bedeutung bei.

Wie wenig sich ein mathematisches und anderes Problem, wenn es einmal im Menschengeiste aufgetaucht ist, wegdogmatisieren lässt,

[1] Cantor II. Bd., Seite 778.

zeigt uns gerade auch Descartes, der ja, wie wir auch schon früher bemerkten, das Problem der Rektifikation der Kurven als unlösbar behauptet hatte, doch nicht zur Ruhe kam, indem er wie wir bei Cantor[1] lesen, wenn auch nicht eine Rektifikation, so eine Arkufikation versuchte, wie aus seinem Nachlasse hervorgeht. Allerdings nur in beliebiger Annäherung.

Etwas näher wollen wir nur noch einen Mann aus jener Epoche betrachten, der uns gerade das zeigen soll, was wir auf Seite 29 ankündigten. Es ist ein Mann, der mit und nach Descartes, der Differentialrechnung als Methode, wohl am nächsten gekommen war, aber doch nur der Differentialrechnung hauptsächlich aufgefasst als Rechnung mit unendlich kleinen aktuellen Grössen, nicht als solcher mit einer strengen vom Continuum ausgehenden Grenzmethode. Der Uebergang zu einem Grenzfall bei Bestimmung der Tangente ist wohl nur ein einzelner Spezialfall, den auch Descartes schon vorgenommen hatte, der aber die strenge Begriffsbestimmung des Continuums noch nicht enthielt.

Dieser Mann ist *Peter von Fermat.*

Er beschäftigte sich schon 1629 mit Maxima und Minimafragen. Eine annähernde Bestimmung des Maximums hatte auch schon Kepler gegeben. Er sagt hierüber:[1] «An solchen Stellen wo der Uebergang von einem Kleineren zu einem Grösseren und wieder zu einem Kleineren stattfindet, ist der Unterschied immer bis zu einem gewissen Grade unmerklich». So weit also war die Einsicht Keplers gekommen, wenn er das auch nicht als allgemeine Eigenschaft des Maximums und Minimums von Funktionen aussprach.

Das Verfahren nun, das Peter von Fermat bei seinen Betrachtungen anwendete ist nach Cantor[2] folgendes: «Man setze in dem zu einem Maximum oder Minimum zu machenden Ausdrucke statt der unbekannten A die Summe zweier unbekannten A + E und betrachte die beiden Formen als annähernd gleich, wie Diophant sagte (adæ quatur, loquitur Diophantus). Ist die annähernde Gleichsetzung vollzogen, so streicht man auf beiden Seiten, was zu streichen ist und behält dadurch lauter mit E behaftete Glieder. Teilt man durch E und streicht alsdann wiederholt, elidantur, die E noch enthaltenden Glieder, so bleibt endlich die Gleichung übrig, welche den Wert von A liefert, der das Maximum oder Minimum hervorbringt.»

[1] Cantor II. Bd., S. 755; [2] ebendaselbst S. 783;

Ein Beispiel soll uns das näher bringen: [1]

Es soll B in zwei Teile zerlegt werden, welche das grösste Produkt geben oder wie dieses Beispiel in den heutigen Lehrbüchern der Differentialrechnung lautet: «Unter allen Rechtecken mit gleichem Umfange, soll dasjenige mit grösster Fläche gesucht werden».

Die erste Annahme wählt, heisst es bei Cantor, die Teile A und B—A; die zweite A + E und B — A — E. Man muss also nach der allgemeinen Vorschrift setzen:

$$A\,(B - A) = (A + E)\ (B - A - E) \text{ oder}$$
$$AB - A^2 = AB - A^2 - AE + BE - AE - E^2,$$

was zu streichen ist, gestrichen gibt $O = E\ (B - 2A - E)$ nach Division durch E bleibt $B = 2A + E$. Nun wird E gestrichen und man erhält als Resultat $2A = B$; $A = \frac{B}{2}$.

Analog werden andere Aufgaben gelöst.

Hier dürfen wir wohl bemerken, welcher Mangel bei einer scheinbaren Vollkommenheit dem Ganzen anhaftet, was auch für alle andern Geometer dieser Epoche gilt, die in dieser oder analoger Weise solche Aufgaben lösten. Zunächst sei erwähnt, dass dies eine Rechnung mit unendlich kleinen Grössen ist, die als aktuelle, wirklich extensiv bestehende gedacht sind. Es ist dies eine Anschauung die nachher Bernoulli gegen Leibniz noch verteidigen sollte. Deren Berechtigung wird uns noch späterhin beschäftigen.

Nun ist zu beachten, dass wir hier nur scheinbar eine allgemeine Methode haben, es ist mehr ein Verfahren, denn zu einer allgemeinen Methode gehört, wie wir schon Gelegenheit hatten zu charakterisieren, die scharfe logische und mathematische Begründung der einzelnen vorzunehmenden Schritte und ganz besonders ein Algorithmus. Im ferneren fehlt gegenüber der Differentialrechnung als wirklicher Methode, die Möglichkeit innerhalb und mit den Mitteln der Methode selbst einzusehen, dass wir es mit einem Maximum oder Minimum in dem Resultate in der Tat zu tun haben, denn wenn die Verfahrungsweise in gleichem Masse für Maximum und Minimum gilt, muss angegeben werden, wie man sie im Resultate unterscheiden kann, aber mit der gleichen Methode. Dass man durch der Methode fremde Betrachtungen unter Umständen zum Ziele gelangen kann, kann, wie leicht von dem hier eingenommenen

[1] Cantor II. Bd. S. 783 u. f.

Standpunkte einzusehen ist, nicht als berechtigter Einwand anerkannt werden.

Man könnte zwar noch sagen, in dem Weglassen der Glieder, die E als Faktor enthalten und des E selbst, ist ja der Gedanke enthalten, dass das E schliesslich als verschwindend betrachtet wird. Gewiss, aber nur in dem Sinne als es gegenüber dem Endlichen verschwindet. Denn das Charakteristikum dieses E ist, das spricht die Rechnung deutlich genug aus, eine fest bestimmte, wenn auch unendlich kleine Grösse zu sein. Es ist allerdings nicht zu leugnen, dass eine gewisse Beweglichkeit in diese unendlich kleinen Grössen hinein kam, infolge ihrer Betätigung an rein geometrischen Aufgaben, doch ist das wohl mehr durch die Unbestimmtheit in der Begrenzung des Unendlichkleinen zu erklären. Es tritt dies besonders an den Rektifikationsaufgaben, die Fermat behandelte hervor. Weil dies ziemlich wichtig ist, wollen wir uns auch das an konkreten Ausführungen Fermats vergegenwärtigen, doch bevor sei bemerkt, dass die obigen kritischen Betrachtungen das Verdienst Fermats um die Differentialrechnung nicht zu schmälern wagen, sondern lediglich dem Zwecke dienen, die Tat Leibnizens besser verstehen und beurteilen zu können.

«Das wesentliche an dieser Rektifikation,» sagt Cantor, «ist das, dass er (Fermat) den Bogen der Kurve zerlegt und ihn dann zwischen die Summen von Tangentenabschnitten einschliesst».[1]

Die Sache wäre also folgende:

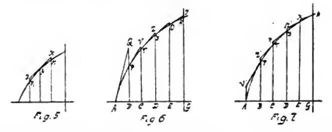


Fig. 5 Fig. 6 Fig. 7

Fermat zeigt zunächst, dass Fig. 5 HI $<$ arc HR und HK $>$ arc HM. Es sei nun in den Figuren 6 und 7 ein und dieselbe Kurve gezeichnet gedacht, dann in beiden AG in eine gleiche Anzahl gleicher Teile geteilt und die Tangenten in A, P . . . . H in Fig. 6 nach aufwärts in Fig. 7 nach abwärts gezogen. Nun ist, da die

[1] Cantor II. Bd., S. 794 und folgende.

Ordinaten in beiden Figuren gleich lang sind, aus den Figuren 6 und 7 unmittelbar ersichtlich, dass $PV = PV'$, $TZ = TZ'$ .... denn es ist nach Voraussetzung $AB = BC = CD$ .... und das Tangentenstück PV ist die Verlängerung von PV'.

Nur in Fig. 6 AQ und in Fig. 7 HK treten vereinzelt auf und sie allein stören die volle Uebereinstimmung der in beiden Zeichnungen zu bildenden Tangentensummen. Gleichwohl ist vermöge der zuerst aufgestellten Ungleichungen:

$$AQ + PV + \ldots + OI > \text{arc } AH < PV' + TZ' + \ldots + OI' + HK.$$

Bei der *Nähe* sämtlicher Ordinaten kann aber unmöglich AQ um Beträchtliches von HK sich unterscheiden. Umso eher ist es aber gestattet, die eine oder die andere Tangentensumme als Kurvenlänge zu benutzen.

Das ist die allgemein gehaltene Vorbereitung, welche die Möglichkeit einer Rektifikation darzutun beabsichtigt.

Wie wir aus Cantor[1] ersehen, ergibt sich, dass das Schriftchen «de linearum curvarum cum lineis rectis comporatione», in welchem die Rektifikation dargelegt war, als Anhang des Werkes des *Antoine Lalouvrère* sehr rasche Verbreitung fand und auch Huygens schon 1660 ein Exemplar besass, wir also vermuten können, dass es auch Leibniz bekannt wurde, als ihn Huygens in das Studium der höheren Mathematik einführte. Leibniz selbst hat sich aber bei der Rektifikation dieser Methode, so weit mir bekannt, nicht bedient, was natürlich nicht gegen obige Vermutung spräche.

Der Gedanke der Rektifikation der Kurven ist uns aber auch deshalb hier interessant, weil ja Descartes die Möglichkeit derselben in Abrede gestellt hatte, während schon Cusanus sie von einer ähnlichen Seite, wenn auch nicht so klar, angefasst hatte.

Indem wir noch erwähnen, dass *Wallis* in seiner «Aritmetica Infinitorum» Sätze zu beweisen suchte, arithmetisch, die Cavalieri geometrisch bewies, wieder eine Frucht, der vielleicht der Gedanke der analytischen Geometrie zu Grunde lag, werden wir diese Betrachtungen schliessen.

«Soll z. B. gezeigt werden,[2] dass die Summe der drei Potenzen aller Ordinaten sich zur gleichen Potenz der Schlussordinate im Dreiecke wie 1:4 verhalten, was Cavalieri ausgesprochen hatte, so

[1] Cantor, II. Bd., S. 794 u. f.
[2] Cantor, II. Bd., S. 822 u. f.

führte Wallis den Beweis dadurch, dass er mehr und mehr dritte Potenzen ganzer Zahlen von der O anfangend bildet und nun das Verhältnis, das gesucht wird, bei wachsender Zahl der Glieder darauf prüft, ob wirklich 1 : 4 herauskommt. Er findet aber:

$$\frac{0+1}{1+1}=\frac{1}{4}+\frac{1}{4},\ \frac{0+1+8}{8+8+8}=\frac{1}{4}+\frac{1}{8};$$

$$\frac{0+1+8+27}{27+27+27+27}=\frac{1}{4}+\frac{1}{12}\cdots\frac{0+1+8+\ldots+216}{216+216+\ldots+216}$$

$$=\frac{1}{4}+\frac{1}{24}.$$

Der Bruch, um welchen $\frac{1}{4}$ übertroffen wird, hat zum Nenner offenbar (ut patet) stets um 4 zunehmende Zahlen, wird stetig kleiner, so dass er endlich kleiner als jede beliebige angebbare Zahl wird und wenn man ins Unendliche die Versuche ausdehnt, geradezu verschwindet.[1] [2]

Wir sehen hier ein Verfahren, das den Gedanken der Grenze in Form des Angebens eines Unterschiedes, der kleiner als jede beliebige angebbare Zahl ist, ausspricht, aber wollen wir bemerken, das Ganze gründet sich mehr auf ein «so glauben» als auf ein klares, determiniertes Wissen.

Auch *Roberval* hatte eine Methode, die der Cavalieris ähnlich war, nur dass er nicht Indivisibilien im strengen Sinne, wie Cavalieri sie dachte, annahm, sondern für ihn bestand. wie er sagte, die Linie aus unendlich vielen oder der Zahl nach unbestimmt vielen Linien, analog die Oberfläche aus unendlich vielen Flächen etc.[3] Auf das früher Gesagte zurückweisend, brauchen wir wohl hiezu nichts weiter zu bemerken.

Es mag auffallen, dass wir für dieses Kapitel, wie auch anfangs erwähnt, fast ausschliesslich Cantor benutzten, doch war dies zulässig, da wir nur das *tatsächliche* Material der betreffenden Mathematiker verwendeten, und Cantor vor allem dieses bringt.

Trotzdem wollen wir zum Schlusse dieses Kapitels noch einige

---

[1] Cum autem crescente numero terminorum excessus ille super rationem sub quadruplum ita continue miniatur ut tandem quolibet assignabili.

[2] Siehe hiezu auch die Arbeit von Dr. J. Eggenberger: Inauguraldissertation, Bern 1893.

[3] Cantor, II. Bd., S.

Bemerkungen beifügen, die wir der Schrift Gerhardts «die Entdeckung der höheren Analysis» entnehmen.[1]

«Im Laufe des 17. Jahrhunderts trat zwar die ursprüngliche Cavalierische Methode in den Hintergrund[2] und die grossen Geometer Pascal, Roberval, Fermat in Frankreich, Wallis in England, zerlegten die krummlinig begrenzten Ebenen und die von krummen Flächen eingeschlossenen Körper in Teile, die sich wie die Glieder einer ins Unendliche abnehmenden Reihe zu einander verhielten, so dass zuletzt die Summierung solcher Reihen die Hauptsache wurde, im *Prinzipe* jedoch geschah keine Aenderung. Als eine Modifikation der Unteilbaren ist auch das Verfahren zu betrachten, das Gregorius a. S, Vincentio in seinem Werke: Contemplatio curvilineorum, nec non examen quadrat; Lugd. Batav. 1652, zu Grunde gelegt hatte und von ihm ductus plani in planum genannt wurde.»

Seite 20 der genannten Schrift Gerhardts, heisst es weiter: «Durch Pell in (in London) war Leibniz auch auf das im Jahre 1666 erschienene Werk Mercators «Logarithmotechnia» aufmerksam gemacht worden, besonders wegen der Quadratur der gleichseitigen Hyperbel, die Mercator hierin mit Hilfe der *Methode der Unteilbaren Cavalieris* dargetan hatte. Leibniz nahm es mit nach Paris und begann nun unter Huygens Anleitung mit dem lebhaftesten Eifer das Studium der höheren Methematik in ihrem ganzen Umfange.»

So dienen diese Worte zur Ergänzung und Bestätigung des von uns Gesagten und unsere Aufgabe ist nun die Zeit des Pariser Aufenthaltes von Leibniz zu betrachten. Diese Aufgabe trat uns am Ende des I. Kapitels ihrem Inhalte nach unbestimmt entgegen, jetzt erhielt sie den konkreten Inhalt die Entdeckung der Differentialrechnung, die in diese Periode fällt, zu betrachten. Dies soll das nun folgende Kapitel zu leisten versuchen.

---

[1] Gerhardt: „Die Entdeckung der Differentialrechnung" S. 16 u. 17 und analog „die Entdeckung der höhern Analysis".

[2] Leibniz jedoch, sahen wir im I. Kapitel, kannte die Methode Cavalieris schon *vor* seiner Abreise nach Paris, also bevor er die grossen Geometer des 17. Jahrhunderts kennen lernte.

III. Kapitel.

Die Entdeckung der Differentialrechnung durch Leibniz nach ihrer mathematischen und logischen Seite hin.

Nachdem wir so im zweiten Kapitel die Geschichte der Mathematik fast im Fluge durchmustert haben bis auf die Zeit Newtons und Leibnizens, insoferne wir sie für den vorliegenden Zweck als notwendig erachteten, könnten wir, wenn uns ein solcher Vergleich aus der Mathematik gestattet wird, sagen, dass wir es hier mit einer konvergenten Reihe zu tun haben, deren Summe wir in jedem Stadium bis zu einem gewissen Gliede bestimmten, und deren Summe, wie wir sahen, sich vor Leibniz immer mehr ihrem Grenzwert näherte. Ein solcher Grenzwert, wenn auch immer noch ein Annäherungswert, repräsentiert sich uns in Leibniz, zu dessen Betrachtung wir uns also jetzt wenden, soweit es dieses Gebiet betrifft. Erst, wenn wir dies abgeschlossen haben, gehen wir wieder auf die Entwicklung des Monadenbegriffes ein, der ja auch innig und als wichtig zu unserer Arbeit gehört.

Im ersten Kapitel sahen wir, wie weit ungefähr es Leibniz in der Mathematik vor der Reise nach Paris gebracht hatte. In Paris selbst wurde er, wie wir schon vernahmen,[1] mit *Huygens* bekannt, dessen Schüler und Freund er wurde und der ihn in die höhere Mathematik einführte. Dem Studium derselben oblag nun Leibniz in Paris mit so grossem Eifer, dass er nicht nur der Entdecker der Differentialrechnung[2] sondern, wie wir hinzufügen können im Gegensatze zu anderen Ansichten und in Uebereinstimmung mit

[1] Siehe S. 35/36 dieser Arbeit.

[2] Ich sage ausdrücklich nicht des „Algorithmus" der Differentialrechnung wie andere. Der Grund ist teilweise schon den vorhergehenden Kapiteln zu entnehmen, wird aber erst später vollends klar werden.

noch anderen, auch deren und der höheren Analysis überhaupt, logischer Grundleger ward. Gewiss erfolgt diese logische Grundlegung erst im Verlaufe und Fortgange der geistigen Entwicklung und Vervollkommnung Leibnizens selbst.

Einen charakteristischen Zug Leibniz'scher Entdeckungs- und Denkweise möchten wir hier hervorheben, weil er, so scheint es mir, wenigstens sehr lehrreich ist in mannigfacher Hinsicht, umsomehr als er sich uns auch in dem Manuskript offenbaren wird, in dem Leibniz seine ersten Schritte der Entdeckung darlegte. Leibniz selbst spricht diesen Zug als einen ihn bezeichnenden aus, nämlich dass er nie ohne *weiteres* auf dem schon Gegebenen von anderer Seite her weiter baute, sondern dieses Gegebene selbst, diese Voraussetzung erst so weit zu durchdringen, zu begreifen suchte, dass er sie gleichsam selbst von neuem entdecken könnte. Erst dann schritt er, das so Gewonnene verwertend, weiter.

Am deutlichsten spricht sich das wohl in den Worten aus, die er über sich selbst sagt, dass nämlich ein grosser Vorteil bei seinen Entdeckungen der war, vorher in der betreffenden Wissenschaft Autodidakt gewesen zu sein. [1]

Unserer nun folgenden Betrachtung legen wir zunächst das Manuskript Leibnizens, datiert vom 29. Oktober 1675, welches als pars secunda der «Analysis Tetragonistica» beigefügt gewesen war und wie es in der schon mehrfach erwähnten Schrift Gerharts «Die Entdeckung der höheren Analysis» abgedruckt ist, zugrunde. Dabei kommt, selbstverständlich nur das zur Sprache, was für unseren Zweck von Interesse ist.

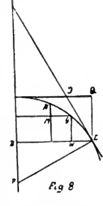
Leibniz hatte, nachdem er durch seine eifrigen Studien in das Wesen und die grossen Probleme, die die damalige mathematische Welt bewegten, wie besonders das direkte und inverse Tangentenproblem, d. h. zu einer Kurve in einem Punkte die Tangente und aus den Bestimmungen der Tangente die Kurve zu bestimmen, eingedrungen war, selbst versucht dieselben zu lösen und nach seiner Art nicht mit einer, sondern mit mehreren ihm bekannten Methoden. [2]

Er hat sich, wie das Manuskript ergibt, mit Oberflächenbestimmung und Quadraturen beschäftigt und stellt schliesslich noch folgenden Satz auf: [3] «Nota: superficies curvilinea facta motu

[1] Siehe Guhraner, auch Stein, Leibniz und Spinoza.
[2] Gerhardt. S. 58: Die Entdeckung der höheren Analysis.
[3] Gerhardt. S. 124 u. f.



curvæ sibi parallelæ per curvam æquabitur cylindro curvæ sub BL, summam omnium l, sed hæc obiter.» Hierauf heisst es: Porro $\frac{l}{a} = \frac{p}{\overline{\text{omn}\ l} = y}$ wie aus der Fig. 8 leicht ersichtlich, indem Leibniz vorher folgende Bezeichnungen eingeführt hatte:



BL = y[1]; WL = l, BP = p, TB = t, AB = x, GW = a, y = omn l (Fig. 8).

Also «$\frac{l}{a} = \frac{p}{\text{omn}\ l = y}$, ergo $p = \frac{\text{omn}\ l}{a}$ l, da aber $\overline{\text{omn}\ l} = y$ ist, so heisst es weiter: $p = \frac{y}{a}$ l sive $p = \frac{\overline{\text{omn}\ l}}{a}$ l, wobei $\overline{\text{omn}\ l}$ dasjenige ist, welches mit dem ihm entsprechenden p verbunden ist.»

Und nun kommt ein wichtiger Schritt. Aus $p = \frac{\overline{\text{omn}\ l}}{a}$ l schliesst Leibniz mit einem «ergo $\overline{\text{omn}\ p} = \text{omn}\ \frac{\overline{\text{omn}\ l}}{a}$ l.» Weiter heisst es, at qui aliunde demonstravi[2] ist omn $p = \frac{y^2}{2}$ sive $= \frac{\overline{\text{omn}\ l}\ [2]}{2}$[3]. Nun ruft Leibniz aus (also viel früher als Gerhardt und Cantor angeben, wenn auch der Ausruf, den sie zitieren, vorhanden ist, jedoch später): «ergo habemus theorema quod mihi videtur ad mirabile et novo huic calculo magni adjumenti loco futurum nempe quod sit $\frac{\overline{\text{omn}\ l}\ [2]}{2} = \text{omn}\ \overline{\text{omn}\ l}\ \frac{l}{a}$ qualiscunque sit l.» Also haben wir ein Theorem, welches mir Wunderbares zeigt und dieser neue Grössenkalkül wird die Stelle in der Zukunft wegnehmen, nämlich welches ist $\frac{\overline{\text{omn}\ l}\ [2]}{2} = \text{omn}\ \overline{\text{omn}\ l}\ \frac{l}{a}$, *welches auch immer l sei.*

Hier sehen wir also, zum Unterschied gegen die oben genannten Autoren, dass Leibniz, bevor er das eigentliche Integralzeichen einführte und noch bevor er den entgegengesetzten Kalkül der Differentialrechnung entdeckt hatte, bereits die neue wunderbare Grössenrechnung sieht, wofür so ungeheuer bedeutungsvoll die Worte sind: «qualiscumque sit l, welches auch immer l sei.» Und noch einen Punkt müssen wir hervorheben, bevor wir an die Besprechung dieser höchst wichtigen Stelle herantreten.

Es heisst «$p = \frac{\overline{\text{omn}\ l}}{a}$ l» und nun ein «ergo omn $\frac{\overline{\text{omn}\ l}}{a}$ l.» Mit welchem Rechte darf er dieses «ergo» setzen?

---

[1] Ich verwende statt des von Leibniz verwendeten Gleichheitszeichens nämlich ⊓ das jetzt gebräuchliche.

[2] Zu deutsch: wie anderswo bewiesen.

[3] Bedeutet $[\overline{\text{omn}\ l}]^2$.

Es ist begreiflich, dass Gerhardt und Cantor die Worte, die dieser Stelle beigefügt sind, übersahen, wenn sie auch das rein analytische derselben anführen. Gerhardt selbst erwähnt an späterer Stelle, worauf ich noch hinweisen werde, dass Leibniz «früher» einmal erwähnt hat, «welches auch immer l sei». Aber damit ist die Bedeutung dieses Ausspruches, eben weil viel später, «wieder» erwähnt, nur von *einer* Seite betrachtet, nämlich der, inwieweit sie die Rechnung als solche später erleichterte. Verständlich wird dies Uebersehen nämlich dadurch, dass sie hier in Leibniz nur den *Mathematiker* allein sahen, nicht berücksichtigten, womit er sich vorher intensiv beschäftigt hatte, welches bereits das «Leitmotiv», wenn mir dieser Ausdruck gestattet wird, seines Denkens geworden war. Hierauf die Worte, unmittelbar vor und nach der rein analytischen Gleichung: $\frac{\overline{\text{omn } l}^{\,2}}{2} = \overline{\text{omn } \overline{\text{omn } l}\, \frac{l}{a}}$ ist bereits der Stempel seines logischen Denkens gedrückt.

Von einem Verhältnisse der Figur, dem Geometrischen entnommen, war Leibniz ausgegangen, wenn auch dieses Verhältnis für jede Kurve gilt. Dann war er von dem $p = \frac{\overline{\text{omn } l}}{a}\, l$ zu dem $\overline{\text{omn } p} = \overline{\text{omn } \frac{\text{omn } l}{a}\, l}$ emporgeschritten durch ein «ergo». Dieser Schritt ist nur zu begreifen, wenn er hiebei schon, sein später so eingehend behandeltes Kontinuitätsgesetz im Auge gehabt hat. Was für ein einzelnes einer gesetzmässigen Reihe gilt, gilt auch für «alle einzelne» zusammen, wenn auch dieses «omn» hier nicht eine stetige Erzeugung, sondern ein Zusammensetzen bedeutet. Auch dies dürfte, neben andern, später auftretenden sehr wichtigen Gründen, einer sein, welcher Leibnizen vorschwebte, wenn er immer wieder sagt, ohne Kontinuitätsgesetz könne die Mathematik nicht auskommen. Der erste Schritt in die neue Rechnung bedurfte ja dessen schon.

Doch ist dies hier das minder wichtige.

Als er sah, dass er eine Beziehung zwischen den unendlich kleinen Grössen «l» bezw. den Erzeugnissen aus ihnen den «$\overline{\text{omn } l}$» entdeckt hatte, bevor er dem noch den analytischen Ausdruck gab, da sah er vor seinem geistigen Auge den neuen Grössenkalkül erstehen. Wenn ich nun die Frage aufwerfe: «Wie konnte er es schon hier sehen», so könnte man das als banal ansehen. Doch soll die weitere Entwicklung die Berechtigung dieser Frage dartun, denn wenn wir eine bessere Erklärung, als das seherische Ahnen des Genies, zur Hand haben, da muss dieselbe auch einsetzen.

Nachdem sich die Grösse «l» bezw. «omn l» von ihrem geometrischen Hintergrunde losgelöst hatte, und in eine reine Beziehung eingetreten war, eine solche, die unabhängig von der speziellen Bedeutung von l ist, da erblickte er ja einen Gedanken seiner allgemeinen Charakteristik verwirklicht. Er entdeckte so eine Beziehung zwischen unendlich kleinen Grössen l bezw. ihren *Erzeugnissen* omn l, was im Prinzip also logisch gleichbedeutend ist, mit einer Beziehung die zwischen neuen Charakteren den l bezw. den «omn» statt hat, die also nach der Ueberzeugung der allgemeinen Charakteristik verwendet werden konnten, um mit ihnen als Elementen und Grundbeziehung neue Kombinationen herzustellen, deren Analyse die so gewonnenen neuen Wahrheiten aufdeckt. Es war das eine Art Verwirklichung seines logischen Grundmotivs. Jetzt tritt das «qualiscumque sit l» in das richtige Licht und seine ganze Bedeutung an dieser Stelle. Nun drängt es ihn, leichtverständlicherweise, mit Ungestüm vorwärts, wozu auch sonst das Gefühl des «Neuen» beigetragen haben mag. Er erinnert sich einer früher abgeleiteten Beziehung, indem er sagt[1]: «Tale est etiam theorema: omn xl = x omn l — omn omn l.» Diese beiden Grundbeziehungen sind es, die das ganze Fundament der weiteren Entdeckungen ausmachten. An geometrischen Aufgaben entstanden, haben sie sich von der Geometrie zur Selbständigkeit der Begründung eines neuen Kalküls erhoben, aus einfachen Grundbeziehungen und Grundelementen entstanden weitgehende neue. Deutlicher kann sich der Gedanke der allgemeinen Charakteristik wohl nicht aussprechen. Und wir hören Leibnizen, wie er uns, was ebenfalls übersehen wurde, bevor er noch das Integralzeichen einführt, sagt: «Nota: in his calculis obscervari potest lex homogeneorum, nam six omn. præfigatur numero seu rationi, vel infinite parvo, fit linea; si linea, fit superficies, si superficies, fit corpus, et ita in infinitum et iam ad dimensiones.[2] Kann man wohl deutlicher sprechen, was einem gedanklich vorschwebt, man es aber nicht niederschreibt, weil es nicht an diese Stelle gehört. Es enthüllt sich ihm also ein allgemeines Gesetz, denn wenn «omn. præfigatur numero seu rationi» ist, wenn unendlich Kleines durch dieses omn., durch dieses Gesetz gleichsam zur Linie, wenn Linie zur Oberfläche, wenn Oberfläche zum Körper wird und so ins Unendliche

[1] Gerhardt. S. 124/125.
[2] Gerhardt. S. 125.

sogar in den Dimensionen, so muss es so sein. Sein Geist hält hier vor den drei Dimensionen des Raumes nicht still, sondern durchdrungen von dem Gedanken eines allgemeinen Gesetzes, einer allgemeinen Beziehung, überbrückt er diese Kluft, denn logisch ist kein Grund vorhanden bei den drei Dimensionen stehen zu bleiben.[1] Damit aber hat sich uns ein Gedanke offenbart, der das feste Fundament des Leibniz'schen Unendlichkeitsbegriffes bildet und damit auch des Begriffes des Continuums, nämlich das *Fortbestehen desselben Grundes*. Auch sehen wir aus dem Ganzen den Gedanken, dass die Gebilde, die durch Ausdehnung charakterisiert sind, nicht einfach als gegeben zu betrachten, sondern zu «erzeugen» sind. Es ist das ein Gedanke, der uns besonders bei Cavalieri entgegentrat, wo er aber nicht zur reifen Ausbildung kam und kommen konnte.

Ueberblickt man das Gesagte, so erklärt es sich, warum Leibniz nach dem auf Seite 41 angeführten Satze sagt: «Utile erit scribi ∫ pro omn. ut ∫l pro omn. l id est summa ipsorum l. (Es ist nützlich zu schreiben ∫ für omn. wie ∫l für $\overline{\text{omn}}$ l das ist Summe aller l.)[2] Nicht ein plötzlicher unberechenbarer Zufall war es, dass Leibniz ∫ statt «omn» gesetzt hat, wie es bei manchen Autoren erscheint, sondern hier ist folgendes zu beachten. Zunächst ist es für die spätere Entwicklung wohl äusserst bedeutsam, dass da ein kürzeres Zeichen eingeführt wird, also ein Algorithmus entsteht, aber für Leibniz war es in der Tat nur noch «nützlicher», denn sein omn. hat sich bereits als selbständige Operation gezeigt, es ist schon Beziehung geworden im Sinne der allgemeinen Charakteristik, es ist also nur noch der *eine* Gesichtspunkt massgebend, nämlich der, dass man für dieses «omn» ein kürzeres Zeichen einführt, dem man dieselbe Bedeutung gibt wie dem omn und darum ist das ∫ nur «nützlicher». Also nicht aus der rein formalen, aber nicht formal logischen, sondern formal konventionellen Handlung hat sich ein neuer Kalkül gebildet, sondern dieser stand schon, dunkel oder bestimmt fest. Soviel logische Bedeutung diesem «∫ statt omn» zuzuschreiben ist, glaube ich nach den obigen Darlegungen nicht zulässig und auch allgemein nicht zulässig. Wenn *Vieta* statt der gewöhnlichen arithmetischen Zahlenkœffizienten die

[1] Vergleiche hiemit die Auffassung, vor allem der italienischen Geometer, über Räume mit mehreren Dimensionen.

[2] Gerhardt, S. 125.

algebraischen allgemeinen a, b, etc. anwandte, so tat er es nicht nur der Zeichen wegen, sondern diese allgemeinen Zeichen wurden ihm auch Repräsentanten logischer Allgemeinheiten.

Im Gegenteil, dieses kürzere Zeichen $\int$ entstand erst, nachdem sich das «omn» als selbständige Operation gezeigt hatte, indem es in der früher angeführten Gleichung eine *reine* Beziehung zwischen seinen Erzeugnissen, ohne Dazwischenkunft fremder Elemente offenbart hatte.

Gewiss ist es bei einer neuen Methode wesentlich, wie wir schon hervorzuheben Gelegenheit hatten, vor allem in der Mathematik, wenn sie einen einfachen, allgemeinen Algorithmus einführt, aber in ihm ist noch nicht der neue Kalkül erschöpft, wie ja allgemein zugestanden wird, sondern an diesen Algorithmus müssen gewisse logische und mathematische Funktionen geknüpft sein und die hat Leibniz nicht einfach übernommen, wie nach manchen Autoren erscheint, sondern auch sie hat er selbständig entdeckt, getragen von dem Gedanken der allgemeinen Charakteristik.

Wir geben zu, dass sich Leibniz, dem tieferen Inhalte nach, jetzt noch nicht vollends klar war über die Bedeutung des omn oder $\int$. Aber zwei Momente waren hier, so glauben wir, tätig. Das «omn» erinnert an Cavalieris Gesamtheiten, an Robervals Ansichten, wenn auch verändert. Der Gedanke der Anwendbarkeit dieser Methoden hat sich bereits empirisch betätigt. So weit war Cavalieri, waren seine Nachfolger im grossen und ganzen gekommen, aber immer haftete das an bestimmtem geometrischem Material, geometrischen Vorstellungen. Ferner konnten wir bei Cavalieri besonders den Mangel der logischen Erkenntnis der Erzeugungsmöglichkeit von Grössen aus ihren Elementen konstatieren, die ja Leibniz in seiner Charakteristik forderte, ohne natürlich dort die speziellen Arten solcher Erzeugungen anzugeben.

Kurzum, ich glaube schon jetzt die Berechtigung meiner Ansicht über die Bedeutung der allgemeinen Charakteristik für die hier behandelte Entdeckung Leibnizens, wenigstens wahrscheinlich gemacht zu haben.

Ein Moment, dasjenige der Bewegung und speziell des stetigen Fliessens, tritt hier noch nicht selbständig zutage, wenn es auch im Wesen zu Grunde liegen mag und welches später von Leibniz im Begriffe des Continuums vertieft wurde.

Folgen wir jetzt nur noch ein wenig dem genannten Manuskripte. Wir sahen, dass Leibniz zum Schlusse folgende zwei Gleichungen aufstellte:

$\frac{\text{omn } \overline{l} \; \overline{[2]}}{2} = \text{omn omn } l \frac{1}{a}$ und omn $\overline{xl}$ = x $\overline{\text{omn } l}$ — $\overline{\text{omn omn } l}$. In den neuen «nützlichen» Zeichen heissen sie

$$\frac{\int l^2}{2} = \int\int l \; \frac{l}{a} \text{ und } \int x\, l = x \int l - \int\int l^1$$

Wenn uns auch Leibniz nun nicht genau angibt, wie er jetzt zu dem nun folgenden Satze $\int x = \frac{x^2}{2}$ kommt, so kann man sich, glaube ich, an Hand des Manuskriptes, die Sache etwa so rekonstruieren. Er setzt, wie er auch später anführt, $\int l = x$, damit ist $\frac{x^2}{2} = \int x \frac{l}{a}$, da l jeden beliebigen Wert haben kann, so kann man auch setzen $\frac{l}{a} = l$ und hat $\frac{x^2}{2} = \int x\, l$ und aus der zweiten Gleichung S. 41 unten hat man dann $\int x l = x^2 - \int x$, für $\int x\, l$ den Wert gesetzt, gibt also $\frac{x^2}{2} = x^2 - \int x$ und daraus $\int x = x^2 - \frac{x^2}{2} = \frac{x^2}{2}$ w. z. b. w.

Damit hatte Leibniz die eine Grundformel $\int x = \frac{x^2}{2}$ entdeckt. Jetzt begreift man immer mehr, wie sich das omn $= \int$ immer mehr verselbständigte, zu einer selbständigen Operation wurde.

Da nun $\int l = x$ und $\int x = \frac{x^2}{2}$ ist, so schliesst Leibniz, da diese Theoreme zu einer allgemeinen gesetzmässigen Reihe gehören, dass $\int x^2 = \frac{x^3}{3}$ sei. Weiter heisst es $\int \frac{a}{b}\, l = \frac{a}{b} \int l$ wenn $\frac{a}{b}$ eine Konstante ist. Hier offenbart sich die ganze schöpferische Kraft des Genies, dessen Kombinationen, angeregt durch einem anderen Menschen wenig bedeutende Gedanken, immer weiter ungeahntes entdecken.

So leitet Leibniz noch einige weitere Theoreme ab und ruft dann nochmals aus: «Satis hæc nova et notabilia, cum novum genus calculi indicant. Pono ut ad priora redeamus. Datur l, relatio ad x, quæritur $\int l$. Quot fiet jam contrario calculo, scilicet si sit $\int l = ya$. Ponemus $l = \frac{ya}{d}$, nempe ut $\int$ augebit, ita d minuet dimensiones. $\int$ autem significat summam, d differentiam. Ex dato y semper invenitur $\frac{ya}{d}$ sive l, sive differentia ipsarum l.»[2] Und nun folgen einige Theoreme darüber.

Analysieren wir wieder diese Gedanken, so bemerken wir wie die ungeahnten Ergebnisse Leibnizen noch einmal zu dem freudigen

[1] Gerhardt: „Die Entdeckung der höhern Analysis". S. 125.

[2] Gerhardt. Am angef. Ort S. 126/127.



Ausrufe veranlassen, der uns nach den früheren Darlegungen doppelt verständlich wird, nämlich zunächst als Entdeckung des neuen Kalküls und zweitens durch den innigen Zusammenhang mit den Gedanken seiner bisherigen logischen Errungenschaften, die sich hier wirksam zeigten. Nachdem er den Ausruf tat, erinnert er sich, auch psychologisch leicht begreiflich, an den Ausgangspunkt seiner Entdeckung indem er sagt: «Pono ut att redeamus.» «Datur l...» Nun mit dieser Relation zwischen l und x tat er so wichtige Schritte in seiner Entdeckung, dass ihm der Gedanke nahe liegen musste, den umgekehrten Weg einzuschlagen, umsomehr als seine allgemeine Charakteristik nicht nur eine Synthese, sondern auch eine Analyse, der so gewonnenen Erzeugnisse forderte. Trotz dieser weitgehenden Zerlegung Leibniz'scher Gedankengänge, die ich hier versuche, ja gerade darum vielleicht, offenbart sich die ganze Genialität Leibnizens.

Wie wirksam der logische, allgemeine Gedanke, der schon so wiederholt erwähnten Charakteristik ist, zeigt wieder die Art der Einführung der Differentiation. «Wenn ist $\int l = ya$, so setze ich $l = \frac{ya}{d}$» und sofort wird die Bedeutung des neuen Zeichens «$\frac{\quad}{d}$» angegeben, sofort wird es als Repräsentant einer neuen selbständigen Operation aufgefasst.

Dieses Zeichen der Operation des Bildens des Differentials «$\frac{\quad}{d}$» hat Leibniz bereits in dem Manuskript vom 1. November 1675,[1] also einem um drei Tage späteren als das bisher betrachtete, abgefassten, in das jetzt gebräuchliche des vorgesetzten «d» verwandelt. Er schrieb also dort z. B. nicht mehr $\frac{x}{d}$ sondern dx. In dieser, sowie in der Schrift vom 11. November 1675[2] wendet Leibniz die neu gefundene Rechnung auf geometrischen Beispielen an, wohl um sie an diesen zu erproben. Auch dieser Punkt ist charakteristisch, insofern er uns zeigt, wie Leibniz zunächst von geometrischen Aufgaben ausgeht, die neue Rechnung in ihrer *Selbständigkeit* und *Loslösung* bis zu einem gewissen Punkte führt und erst dann wieder an geometrischen Aufgaben prüft und erprobt. Der logische Gedanke, jedes Verfahren, jede Methode müsse sich in ihrer methodischen Reinheit ausbilden, Elemente, die ein Fremdes von anderswo Hergebrachtes enthalten, müssen ferngehalten werden, offenbart sich hier. Der gleiche Gedanke ist es, der, wie wir sehen

[1] Gerhardt. A. a. O. S. 127 u. f.

[2] Gerhardt. A. a. O. S. 135.

werden, in der «*geometrischen* Charakteristik» Leibnizens verwirklicht ist.[1]

In dem eben erwähnten Manuskript vom 11. November verwendet er statt der bisherigen Schreibweise z. B. $\int y = \frac{y^2}{2}$ die jetzt auch allgemein benutzte $\int y\,dy = \frac{y^2}{2}$. Dies geschieht an Hand einer behandelten geometrischen Aufgabe; doch wird dies hier noch nicht streng festgehalten, sondern noch manchmal die erstere Bezeichnungsweise, die wohl im Anschlusse an *Cavalieri* enstanden ist, angewendet.

Hier nun erscheint auch die Randbemerkung Leibnizens: «Idem est dx et $\frac{x}{d}$ id est differentia inter duas x proximas.» Wir benützen diese Gelegenheit, um schon hier etwas über die Auffassung des Differentials durch ihn zu sagen. Man hat diese Bedeutungsfestlegung des dx als «Differenz zweier unmittelbar benachbarter x» neben andere spätere gestellt und aus deren Nichtübereinstimmung die Unklarheit Leibnizens über den Begriff des dx gefolgert. Dabei vergass man aber zunächst, dass Leibniz hier das dx aus dessen Anwendung auf ein geometrisches Beispiel heraus ableitete und ihm hier, wie es ja noch heute geschieht, dass dx als der Unterschied zweier benachbarter Werte der Abscisse x erscheinen musste, um so mehr, als wir gerne zugeben, dass Leibniz hier über die tiefere logische Bedeutung des «omn» oder des «$\int$», wie auch des «d» noch nicht ganz klare Anschauung gewonnen hatte, vor allem, da der Begriff des Continuums noch nicht feststand.

Auch muss bemerkt werden, dass Leibniz später die Bedeutung von dx, wie sie hier auftritt, nicht vollends abschaffte, sondern nur zeigte, wie wir noch sehen werden, dass diese Bestimmung des dx für gewisse Anwendungen zureichen könne, im allgemeinen jedoch einer festeren logischen Begründung und Vertiefung bedarf, da es sonst auf seine Dynamik unanwendbar bliebe.

Ferner vergass man in der oben erwähnten Zusammenstellung, wie oft sich Leibniz in der Ausdrucksweise an seine Leser oder Zuhörer anzupassen suchte, was leider nur zu oft zu seinem Nachteil wurde, indem man ihn missverstand. Auch berücksichtigte man nicht, dass solche Zusammenstellungen willkürlich sind und dass ihnen gegenüber die wichtige Frage entsteht, wie sie möglich gewesen oder wie solche verschiedene Begriffsbestimmungen einer und derselben Sache bei demselben Denker zu erklären sind.

---

[1] Siehe hiezu auch Couturat den entsprechenden Abschnitt.

Vor allem bei der hier gegebenen Begriffsbestimmung des dx als « inter duas x proximus » muss auch beachtet werden, dass daneben, dass sie an geometrischen Aufgaben entstand, die neue Rechnung erst dadurch, dass sie die geometrischen Probleme, wie sie die damalige Epoche bewegten, löste oder gar solche, welche den früheren zu lösen nicht gelang, ihre Anerkennung sich verschaffen konnte. Von diesem Standpunkte erscheint die innige, wenn auch nachherige Anschmiegung der neuen Rechnung an die Geometrie verständlich.[1] Aber Leibniz liess sie nicht darin untergehen.

Weiter auf die Entdeckung selbst hier jetzt einzugehen, liegt nicht in unserer Aufgabe, manche Fragen derselben, die von grundlegender Bedeutung sind, werden uns noch zu beschäftigen haben, indem uns die folgenden Kapitel den logischen Ausbau der Fundamente der neuen Rechnung zu zeigen versuchen werden.

---

[1] Siehe auch hiezu die Beilage V der Schrift Gerhardts: „Die Entdeckung der höheren Analysis", S. 143 u. f.

IV. Kapitel.

Die Zeit nach dem Pariser Aufenthalte bis zu den achtziger Jahren des 17. Jahrhunderts.

In der kurzen Spanne Zeit von 1672 bis 1676 seines Pariser Aufenthaltes hatte sich für Leibniz die wichtigste Epoche seiner weitern wissenschaftlichen Arbeit, wenigstens was ihre Begründung betrifft, abgespielt. Er hatte eine Entdeckung gemacht, die nicht nur zum Fundament einer neuen Entfaltungsmöglichkeit der Mathematik werden sollte, sondern auch zum Fundament seiner und der spätern Mechanik und Physik und im weitern Sinne der gesamten Naturwissenschaft. Die Universalität Leibnizens ging aber noch weiter. Auch eine neue Metaphysik erschloss ihm die neue Rechnung, und als Analogen, als Symbol gebraucht, verwandte er sie auch auf andere Gebiete menschlichen Wissens.

Dass Leibniz in der Zeit seines Pariser Aufenthaltes neben der Beschäftigung mit der Mathematik auch anderweitig tätig war, steht, wenn auch wegen des Mangels literarischer Zeugnisse aus dieser Zeit nicht direkt urkundlich fest, so doch auf mannigfache andere Weise, vor allem durch Vergleichung seiner Anschauungen vor und nach dem Pariser Aufenthalte, deren Kontinuität sich nur unter dieser Annahme ergibt. Aber auch Leibnizens eigene, da und dort gegebene Selbstbekenntnisse, nie mit *einem* Gegenstande zufrieden gewesen zu sein, sprechen hiefür.[1] Sein unablässiges Drängen, mit Spinoza bekannt zu werden und zu sprechen, kann nicht bloss einem *Wieder*erwachen philosophischen Interesses zugeschrieben werden,[2] sondern gerade seinem kontinuierlichen Fortbestehen. Wenn man das gesamte Wirken

[1] Guhrauer: G. W. Freiherr v. Leibniz, Eine Biographie.

[2] Stein: Leibniz und Spinoza, will bloss ein solches Wiedererwachen philosophischen Interesses dartun.

Leibnizens überblickt, muss man ja gerade auch als eine psychologische Eigentümlichkeit desselben erkennen, dass er überall der «ganze Leibniz», der universale Geist, blieb, obwohl natürlich psychologische Eigentümlichkeiten nicht als Beweise angesehen werden können. Doch ganz fehlen die literarischen Zeugen für diese Ansicht nicht. So heisst es in einem Briefe aus Paris vom 10. Mai 1676[1]: «Denn meine Entdeckungen sowohl in der Zahlenlehre als auch in der Geometrie, wie in der Mechanik sind mit Beifall aufgenommen worden. Und so hätte ich, wenn auch sonst nichts, so doch soviel erreicht, dass ich die *wahre Analytik* und die *echten Methoden der Demonstration* an hervorstechenden Beispielen gegeben habe, und jetzt, wenn auch nicht so Vieles, doch Besseres auch in der Wissenschaft des Rechts zu geben vermag.» So lassen uns diese Worte tief die Gedankenarbeit Leibnizens während seines Pariser Aufenthaltes ahnen, und was noch mehr, sie geben auch einen allgemeinen Wahrscheinlichkeitsgrad mehr für unsere im III. Kapitel entwickelte Ansicht bezüglich seiner Entdeckung. Neben allen andern Hindernissen zeigen uns auch diese Worte eine Erklärung für den Mangel grösserer literarischer Zeugen aus dieser Zeit Leibnizens. Leibniz befand sich in dieser Zeit bezüglich der meisten Probleme im Werden. Ihre Lösung war nicht fertig, und er hat es uns selbst gesagt, dass er stets nur «Wohlerwogenes», Fertiges dem weiteren Publikum eröffnen wollte.

Das I. Kapitel hatte uns die wesentlichen Begriffsbestimmungen aus der Zeit vor dem Pariser Aufenthalte gezeigt; das dritte führte uns die Entdeckung der höheren Analysis vor Augen. Aber wir sahen, dass Leibniz bei der Entdeckung das Unendlichkleine in seiner Funktion als Element des Integrals nicht gerade als unendlich kleine reelle, d. h. begrifflich extensive Grösse annahm, dass er sich aber auch sonst nicht bestimmter darüber aussprach. Das Hauptinteresse war hier, wie wir sahen, auf die Rechnung als solche gelegt. Die weitere Anwendung auf die Geometrie jedoch musste aus dem Unendlichkleinen schlechtweg, vor allem die unendlich kleine Linie, also ein wirklich existierendes unendlich kleines Extensives machen, wenn auch in dem dx als «Differenz zweier unmittelbar benachbarter x» in gewissem Sinne auf die spezielle Natur des Stetigen hingewiesen ist.

[1] Guhrauer, S. 145.

Schon 1676 hatte jedoch Leibniz seine Zweifel über das Dasein des Unendlichkleinen ausgesprochen, wobei er aber erkennt, dass es ein gewichtiges Instrument der Wissenschaft sei.[1] Dieser Gedanke musste jedoch notwendig nach einer weiteren Vertiefung des Unendlichkleinen treiben. Damit im Zusammenhang, ja in fortwährender Wechselwirkung mit ihm, steht die Frage nach dem Continuum, nach der Zusammensetzung des Stetigen. In dem gleichen Aufsatze von 1676 geht Leibniz näher auf die Fragen, die den Begriff des Stetigen involvieren, ein und wird sich der Widersprüche bewusst, die daraus resultieren, wollte man das Stetige aus Punkten zusammensetzen. Wir sehen das deutlich daraus, dass er hier ausführt,[2] Bewegung sei Aggregat aus den momentanen Existenzen einer Sache in zwei nächsten Raumstellen, d. h. solcher, zwischen denen kein dritter Punkt sich angeben lässt. Hier aber musste sich ihm offenbaren, dass diese Begriffsbestimmung sinnlich keinen Rückhalt hat, weil wir in der sinnlichen Anschauung niemals solche zwei Stellen angeben können; damit wieder konnte sich die Loslösung des Continuums von jeder sinnlichen Anschauung, d. h. als Abstraktion im gewöhnlichen Sinne, vorbereiten. Dies zeigt uns auch das Weitere[3]: «Raum ist Aggregat von Punkten, die Zeit das Aggregat von Augenblicken, jedoch Punkte sind nicht Teile, sondern *Grenzen* von Linien.» Diese Bestimmung des Punktes wird auch später in der «Analysis der Lage» nicht nur festgehalten, sondern deutlicher dahin präzisiert, dass der Punkt Grenze des Continuums sei.

Aber auch in anderer Hinsicht liess ihn die Entdeckung der neuen Rechnung logisch nicht zur Ruhe kommen. In dem neuen Kalkul hatte sich zwar das «omn» oder «∫» so von selbst gleichsam gebildet. Dieser «Charakter» schien also, wenigstens des Inhaltes seiner Definition nach, klar zu sein, aber nun hatte Leibniz, wie wir sahen, auch den entgegengesetzten «Charakter», das Differenzieren eingeführt. Dieses jedoch durch eine Definition, indem er die Umkehrung des Integrierens als das Differenzieren bezeichnete. Aber gerade an das durch diese Operation entstandene dx als Element hatten sich die Schwierigkeiten des Stetigen geknüpft. Das musste, in Erinnerung an die Behauptung des Hobbes,[4] das De-

[1] Cassierer, S. 522.
[2] Cassierer, S. 522 u. f.
[3] Cassierer, S. 522.
[4] Leibniz kannte schon vor seiner Abreise nach Paris den Hobbes.

finieren läge eigentlich in der menschlichen Willkür, seiner Vernunft, auf die allgemein logische Frage bringen, welche Bewandtnis es mit dem Definieren eigentlich habe. Insolange dieses Hobbessche Argument nicht an einem festen mathematischen Argumente bei Leibniz gerüttelt hatte, konnte es nicht seine ganze Tragweite entfalten, um so mehr, als ja Leibnizen und seiner Zeit die Mathematik als Ideal der Exaktheit erschien. Jetzt aber wurde die Frage aktuell. Damit will nicht gesagt sein, dass dies das *einzige* Motiv zur nähern Erörterung dieser Frage gewesen sei, wie sie uns z. B. in dem «Dialog über die Verknüpfung zwischen Dingen und Worten» aus dem August des Jahres 1677 entgegentritt.[1] Es heisst daselbst: «*A.* Du siehst also, dass die Wahrheit zwar dem Gebiete der Urteile und Gedanken, jedoch dem der *möglichen* Gedanken angehört.» Und weiter, mit dem deutlichen Hinweis auf Hobbes: «*A.* Manche Gelehrte sind der Ansicht, die Wahrheit habe ihren Ursprung in menschlicher Willkür und hafte an Namen und Charakteren.

B. Ein recht paradoxer Satz.

A. Sie beweisen ihn indessen in folgender Weise: Die Definition ist doch die Grundlage jeder Beweisführung.

B. Allerdings, kann man doch einzig aus der Verbindung von Definitionen manche Sätze beweisen.

A. Die Wahrheit solcher Sätze hängt also von den Definitionen ab?

B. Gewiss.

A. Die Definitionen aber hängen von unserer Willkür ab.

B. Wie das?»[2]

Im weitern Verlaufe des Dialoges wird nun die unumgängliche Notwendigkeit irgendwelcher Charaktere oder Zeichen bei noch so abstraktem Denken gezeigt. Es gilt dies insbesondere auch von der Mathematik und besonders der höheren Analysis. Wenn aber auch, so wird weiter ausgeführt, solche Charaktere oder Zeichen immer notwendig sind, immer, wie in einem gleichzeitigen Briefe an *Galloys*[3] gesagt wird, ein Ariadnefaden uns von der echten Methode in die Hand gegeben werden muss, ein rein sinnliches Hilfsmittel,

[1] G. W. Leibniz: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Uebersetzt von Dr. A. Buchenau, herausgegeben von Dr. E. Cassierer. Phil. Bibliothek. Band 107. Leipzig 1904.

[2] Cassierer, Buchenau, S. 16 u. 17.

[3] Ebendaselbst, S. 18 unten in der Anmerkung.

wie es ja auch die neue Rechnung tatsächlich gegeben hatte, vermöge dessen wir unser Denken vor Schwierigkeiten und Irrtum bewahren, so liegt doch die Wahrheit nicht in diesen mehr oder weniger willkürlichen Zeichen, nicht in dem «∫» oder dem «d» z. B. als solchen, sondern in der Verknüpfung und den Ordnungen, in den Relationen, die sie selbst ausdrücken und in denen man sie verknüpft. «Denn wenngleich die Charaktere als solche willkürlich sind, so kommt dennoch in ihrer Anwendung und Verknüpfung etwas zur Geltung, was nicht mehr willkürlich ist: nämlich ein Verhältnis, das zwischen ihnen und den Dingen besteht und damit auch bestimmte Beziehungen zwischen all den verschiedenen Charakteren, die zum Ausdrucke derselben Dinge dienen .....»[1] «Wenngleich also die Wahrheiten notwendig irgendwelche Charaktere voraussetzen, so gründen sie sich doch nicht auf das, was in ihnen willkürlich ist, sondern darauf, was in ihnen beständig ist: auf die *Beziehungen, die die Zeichen selbst zu den Dingen* haben.»[2] Wir sehen, wie Leibniz hier gegen eine regellose Willkür in den Definitionen kämpft.

Diese logische Erkenntnis musste nun auch jetzt darauf dringen, diesen Massstab der «logischen Möglichkeit» an seinen neuen Kalkul anzulegen.

Ein ähnlicher Gedanke wie der der Dialoge tritt uns auch in den Bemerkungen zu Spinozas Ethik aus dem Jahre 1678 entgegen. Hier heisst es bei Gelegenheit der Kritik der Definition Gottes von Spinoza: «Zudem ist jede Definition unvollkommen — mag sie immerhin richtig und klar sein — aus der sich nicht zugleich mit dem Verständnis des definierten Inhaltes zweifellos ergibt, ob dieser Inhalt möglich ist.» Auch dem Gottesbeweise Descartes' aus der Idee eines vollkommensten Wesens hatte bekanntlich Leibniz diesen vorläufigen Einwand entgegengesetzt. —

Das erste Kapitel hatte uns unter anderem auch gezeigt, dass Leibniz vor seiner Pariser Reise einen förmlichen Dualismus zwischen einer geometrischen und wirklichen Bewegung aufstellte. Eine solche Lösung eines mechanischen Problems konnte einen Leibniz, der ausserdem immer bereit war zu lernen, auf die Dauer nicht befriedigen. Im Gegenteil, es musste ihm zum Ansporn werden, es zu überwinden, umsomehr als dies wider die Ueberzeugung

[1] Ebendaselbst. S. 20. [2] Ebendaselbst, S. 21.

Leibnizens war, im Universum herrsche vernünftige Ordnung. Zudem kam noch, dass sein Lehrer und Freund Huygens, gerade während Leibnizens Aufenthalt in Paris sein Werk «Horoglium Oscillatorium» herausgab, wo er den Satz der Erhaltung der lebendigen Kräfte zur Grundlage der Betrachtung nahm.

Wie sollte nun der Gegensatz von wirklicher und geometrischer Bewegung überwunden werden? Der Mangel lag offenbar in dem unrichtigen Körperbegriff. Solange Körper und Ausdehnung identifiziert wurden und insolange die Ausdehnung selbst als eine fertige sinnliche Gegebenheit angenommen war, schien die Ueberwindung nicht möglich. Dass Leibniz, wie wir erwähnten, schon 1671 das Wesen des Körpers in die Bewegung setzte, ändert an dem Sachverhalt nichts, denn jene Bewegung war mehr auf die allgemeine, physikalische Hypothese der Aetherbewegung bezogen. Jetzt aber galt es, vermöge eines neuen Körperbegriffes Erfahrungstatsachen mathematisch fassbar zu machen. Hiezu musste also zu dem Körperbegriff etwas hinzukommen, welches nicht gleichgültig, wie es die rein geometrische Bewegungslehre annahm, gegen jedwede Bewegung ist, sondern welches ihr passiv oder aktiv gegenübertritt, und dieses neue wieder musste konstituierendes Element des Körpers sein. Hiezu aber bedurfte es eines mathematischen Instrumentes. Dieses aber war in der neuen Rechnung entdeckt, in der Beziehung des Differentials zum Integral und umgekehrt. Damit aber forderte diese Beziehung selbst ihre logische Vertiefung und Festlegung, was Leibnizen allerdings nicht sofort ganz gelang. Versuchen wir nun, da es sich so sehr aufdrängt, eine wenn auch mehr oder weniger subjektive, *vorläufige* und mögliche Rekonstruktion Leibniz'scher Gedankengänge, die wir dann an Hand des historischen Materials prüfen werden, um so diese Rekonstruktion, die ja nur ein Schema sein kann, zu vervollständigen.

Waren Körper und Ausdehnung nicht identisch, konnte ersterer aus letzterer nicht begriffen werden, ja wurde umgekehrt, wie sich später zeigen wird, die Ausdehnung zum Erzeugungsprodukt des Körpers, so musste aus dem Begriffe des Differentials, sollte es konstituierendes Element des physikalischen Körperbegriffs werden, das Extensive verschwinden; es muss, wie es ja auch schon bei der Entdeckung angedeutet worden war, als selbständiges Element auftreten. Dann aber bleibt ihm nur der Charakter des Inextensiven. Doch konnte dieses Inextensive auch nicht mehr die räumliche,

absolute Null sein, wie in den Indivisibilien Cavalieris, sonst wäre es unfähig konstitutives Element des Körpers zu sein. Es musste also in der extensiven Null ein begrifflicher, also inextensiver oder intensiver, begrifflicher Inhalt mitgedacht werden, um obiges zu ermöglichen. Hier kam aber der Gedanke, der Punkt sei die *Grenze* der Linie, des Stetigen, zu Hilfe, denn wenn dies klar erkannt worden war, so hiess es, dass der Punkt der Linie nicht als etwas Selbständiges, von ihr Verschiedenes ihr gegenüberstehe, sondern ihr verwandt sei, ihr Produkt. Damit war aber wieder der umgekehrte Gedanke gegeben, die Linie selbst als Erzeugnis des Punktes zu betrachten, indem man, da er ihre Grenze war, in diese Grenze selbst die Eigenschaften der Linie aus den sie entstanden, d. h. ihre Erzeugung, begrifflich mitdachte, wenn auch die Extension aus dem Punkte als Grenze verschwunden war. Wenn nun diese Punkte, jetzt repräsentiert durch die Differentiale, *stetig gesetzt* gedacht werden, so erzeugen sie durch diese Setzung die Linie, weil sie ein *jeder* in ihren Eigenheiten enthält. Diese Setzung selbst ist wieder nur begrifflich zu fassen, ihre Abschliessbarkeit sinnlich nicht gegeben. Abgeschlossen wird diese Setzung erst in einem neuen Begriff dem Integral, als *Repräsentanten*, der aus den inextensiven Elementen entstandenen, erzeugten extensiven Grösse. Damit aber war die Linie nicht aus Punkten zusammengesetzt, sondern mit Hilfe der Bewegung erzeugt, denn die stetige Setzung enthält den Begriff der Bewegung.

Man sieht deutlich, wie sich eine Tendenz das anschaulich Gegebene, rational d. h. begrifflich zu fassen, eine Tendenz, die in der Tat bei Leibniz vielfach hervortritt, kundgibt.

Nun handelte es sich uns aber um den Körperbegriff. Die Erzeugung des Extensiven aus Nichtextensivem konnte so erkannt sein. Das Neue, das wir suchten, der neue Faktor zur Bildung des Körperbegriffs konnte nun nicht mehr in der Anschauung selbst gefunden werden. Das neue Prinzip desselben musste *inextensiv* also *unanschaulich* sein. Dass trotzdem aus solchem ein Extensives entstanden begriffen werden kann, haben wir eben gesehen und auch das mathem. Instrument hiezu erkannt.

Jetzt konnte sich auch der charakteristische Unterschied beider offenbaren. In der Mathematik „*setzten*“ wir die Elemente und der Inbegriff der Setzungen gab uns das $\int$ als den Repräsententen, den Charakter, des so entstandenen Extensiven. In der Mechanik oder

Physik, da können es nicht mehr von uns vorgenommene logische Setzungen sein, sondern da es sich hier um Wirklichkeiten, Realitäten handelt, von uns als unabhängig vorzustellende, muss in dem inextensiven Element selbst die „*Möglichkeit*" aus sich allein die Setzung zu erzeugen mitgedacht werden.

So entsteht die Materie als passive Kraft, das Prinzip des Körpers als derivative Kraft, d. h. nach Leibniz das Inextensive, das aber nur als eine momentane Grenze im Werden der Veränderung zu verstehen ist, welche selbst inextensiv, inhaltlich die «Tendenz» zum Fortschritte, mitgedacht erhält, welche also in einem Punkt, das Gesetz des Fortschrittes enthält. Das letztere wird später noch klarer werden.

So wurde auch der Körper rationalisiert, er wurde Erscheinung, er wurde Phänomen im rationalistischen Sinne des Wortes. —

Hier nun wollen wir unsere vorläufige Konstruktion abbrechen.

Dass es der obgenannte Dualismus in den Bewegungen war, der ihn anspornte, ihn zu bewältigen und dass hierbei die Besprechungen mit Huygens, auf die Leibniz selbst hinweist, vor allem des ersteren Gesetz der Erhaltung der lebendigen Kräfte auf ihn den nachhaltigsten Eindruck gemacht hat, sehen wir aus dem «System nouveaux» wo es heisst:[1] «Aber seitdem ich versuchte, den Prinzipien der Mechanik selbst auf den Grund zu kommen, um Naturgesetze zu begründen, welche die *Erfahrung uns kennen lehrt*, ward ich inne, das die blosse Inbetrachtnahme einer ausgedehnten Masse nicht hinreiche, und dass noch der Begriff der Kraft[2] benutzt werden müsse, der sehr verständlich ist, obschon er zum Gebiet der Metaphysik[3] gehört.»[4]

Also die Vereinigung der Erfahrung mit der Vernunft in den Bewegungsgesetzen, war es, die zum Begriffe der Kraft führte, jene Vereinigung, die Huygens für ein bestimmtes Gebiet, mit Hilfe des Satzes von der Erhaltung der lebendigen Kräfte, gelungen war. Für Leibniz erstand daraus die Forderung es überhaupt zu leisten,

[1] Leibniz kleinere philosophische Schriften übersetzt von Robert Habs (Reclam) S. 43.

[2] Kraft ist für Leibniz nicht das was wir unter Kraft jetzt verstehen, sondern mehr im Sinne von Energie.

[3] d. h. nicht zur Metaphysik im gewöhnlichen populären Sinne Leibnizens, sondern im Sinne als zum rein Vernünftigen gehörend.

[4] Damit trete ich in bewussten Gegensatz zu Stein: „Leibniz und Spinoza," der den Begriff der Kraft bei Leibniz als von Platon hergenommen hinstellt, Derselbe Gegensatz findet sich auch bei Cassierer.

auch hier, ein Alphabet der Erfahrung, das begrifflich fassbar ist, zu entdecken. Dies bestätigen uns seine eigenen Worte im Phoronamus, einer Selbstschilderung, wo es heisst; «So sah ich, dass die mechanischen Prinzipien und die Grundlage der Bewegungsgesetze aus einem höheren Prinzipe abzuleiten sind, das von der Sinnlichkeit und dem Mathematischen unabhängig ist.»[1]

Aber der Uebergang von der Analysis zur Mechanik und Physik war auf dieser Stufe noch nicht erreicht. Das Motiv der logischen Setzung und ihre Erweiterung für den Kraftbegriff als selbständige «Tendenz» ist noch nicht erfasst, denn einem schon erwähnten Aufsatze vom Jahre 1676 nach, kann der Körper seine Bewegung nicht von selbst bewahren und fortsetzen, sondern bedarf der beständigen Neuschöpfung und des stets erneuten Impulses der göttlichen Allmacht, die jedoch konstant und nach bestimmten Gesetzen wirkt. Darin erkennt man auch Anklänge an die occasionalistische Theorie, an die Theorie der Gelegenheitsursachen, aber ein wichtiger Unterschied gegen diese offenbart sich doch. Die göttliche Allmacht handelt hier bei Leibniz nicht nach Willkür, sondern wie die eine Substanz bei Spinoza, nach konstanten Gesetzen. Die Erwähnung der nach konstanten Gesetzen wirkenden göttlichen Allmacht, ergibt sich aus der Tatsache, dass Leibniz schon im August 1676 in einem Briefe an Oldenburg das Gesetz der Erhaltung der Kräfte in voller metaphysischer Allgemeinheit ausgesprochen hat.[2] Zur Aufstellung dieses Gesetzes führte ihn, angespornt durch die Huygensche Arbeit, auch noch das tiefere Eindringen in die Relativität der Bewegung. Diese Erkenntnis war schon in Descartes gereift, und derselbe nannte eine wahre Bewegung diejenige, bei welcher als *Bezugssystem*, die zum bewegten Subjekt «unmittelbar» benachbarten Stellen genommen wurden.[3] Dies liess jedoch eine Unbestimmtheit zurück; ausserdem aber hatte Leibniz bereits das Wesen des Körpers in etwas anderes als die Ausdehnung gesetzt, nämlich in die Kraft, die damit auch zum Subjekte der Bewegung wurde. Es musste also in diese der Grund zu einer wahren Bewegung gelegt werden, während die rein räumliche Betrachtung, d. h. richtiger die rein anschauliche, stets nur eine Relativität ergibt, niemals eine *absolute* Bewegung, wenn man die Dinglichkeit, die selbsteigene Existenz

[1] Citiert bei Casierer S. 516.
[2] Cassierer, S. 517.
[3] Siehe hierzu Cassierer I. Teil, der über Descartes handelt.

eines Raumes leugnet. Aber sollte nun die Bewegung unter diesem Gesichtspunkte doch fixierbar sein, so musste zwischen den Kräften selbst eine Beziehung vorhanden sein, die eine eindeutige Bestimmung der ersten ermöglichte und so eine Festhaltung zuliess. Und so sagt uns Leibniz im «Phoronamus»: «Um mich aus diesem Labyrinthe zu befreien, habe ich endlich keinen anderen Ariadnefaden gefunden als die Schätzung der Kräfte unter der Voraussetzung des metaphysischen Prinzips, dass die Gesamtwirkung ihrer vollen Ursache gleich sei». was aber dynamisch gewandt nichts anderes ist als der Satz der Erhaltung der Kräfte. In dieser Form verwendet ihn ja eigentlich das Experiment. Die Erhaltung heisst in diesem Sinne, was hier an Energie verbraucht wurde, muss in der Wirkung wieder zu finden sein.,

Bei Leibniz wurde der Satz rational gefunden und erfasst und die Ueberzeugung von dessen Richtigkeit ist zunächst nicht auf Experimente gegründet, konnte es nicht sein, wie aus der Darlegung hervorgeht. Die Experimente, mögen sie wo immer und wie immer angestellt werden, können dies Gesetz, wie Leibniz später aussprach, niemals umstossen. Gerade unter seiner «Voraussetzung» liessen sich die wirklichen Bewegungsgesetze eindeutig begreifen und die Bewegung war für Leibniz stets das Fundament aller mechanischen Erklärung.[1]

Der Begriff der Kraft war zunächst, in Anbetracht der Bewegungsgesetze, als passive Kraft vornehmlich entstanden, als Widerstand, Widerstreben gegen Bewegung. Um sie aber als Ursache und Subjekt der Bewegung selbst zu fassen, musste sie zur derivativen Kraft werden, die sich mit dem Momente der Aktivität verband. Die derivative oder abgeleitete Kraft (das Verständnis der Bezeichnung «derivativ» wird sich später ergeben) kann sich also nur in ihrem Effekte kundgeben, d. h. in der Hervorbringung einer bestimmten Leistung z. B. des Hebens eines Gewichtes, der Zusammendrückung einer elastischen Feder. Zwei Kräfte heissen gleich, wenn sie dieselbe Leistung hervorbringen.

Diese letzteren Bestimmungen sind hier nur der Vollständigkeit

[1] In Bezug auf die Auffassung dieses Satzes kann man Spencer „Prinzipien der Philosophie“ übersetzt von B. Vetter, Stuttgart 1875, vergleichen. Spencer nennt diesen Satz das „Fortbestehen der Kraft“, und erkennt auch keine empirische Ableitung desselben an, ja er meint jede empirische Induktion setze ihn voraus.

wegen angeführt, und werden erst im folgenden Kapitel ihre eigentliche Betrachtung finden, weshalb wir auf dieses verweisen.

Mit dieser vorläufigen Betrachtung des Kraftproblems, wie sie der in diesem Kapitel behandelten Periode entspricht, würden wir gemäss unserer einleitenden Betrachtungen, zum Substanzproblem übergehen sollen. Wir müssen jedoch vorher das Problem des Continuums, das wir schon gestreift haben, dann aber auf andere Momente geführt wurden, hier einschalten, wobei wir einer, auch nur vorläufigen, erkenntnistheoretischen Betrachtung von Raum und Zeit nicht ausweichen können.

Bei der Kritik eines kartesianischen Gottesbeweises, der sich auf die Atomisierung der Zeit stützt, und der darum die Unabhängigkeit des Weltinhaltes in einem Augenblike von jenem in einem anderen Augenblicke behauptet, bemerkt Leibniz, dass man dies nicht ohne Beweis annehmen dürfe, auch folgte daraus die wirkliche Teilung des Continuums in unteilbare Elemente. Damit offenbart sich uns eine Schwierigkeit, die das Continuum in sich birgt. Einerseits ist das Continuum bis ins Unendliche teilbar, d. h. es gibt keine Stelle, an der wir sagen könnten, hier ist die Teilung zu Ende, das sind die letzten weiterhin unteilbaren Elemente (wie z. B. Atome) aus denen es sich aufbaut, anderseits ist man aber gezwungen, insolange man sich für die Entstehung des Continuums auf die sinnliche Anschauung beruft, solche letzte unteilbare Elemente anzunehmen, um es aus ihnen sinnlich anschaulich zusammenzusetzen. Insolange aber diese letzteren extensiv, und sei es noch zo unendlich klein extensiv gedacht werden, insolange ist es wieder unbegreiflich, wie man aus solchen Elementen das Continuum bilden kann, da doch gerade dessen Charakteristik ist, nirgends eine letzte Teilung als annehmbar zuzulassen.

Die continuierliche Zeit kann, das erkannte schon Aristoteles, nicht aus unabhängigen Augenblicken zusammengesetzt werden und doch sind die Augenblicke in ihr enthalten. Also, erkannte Leibniz wie wir sahen, sind sie *Grenzen* der continuierlichen Zeit. Dann aber wird das Continuum Zeit vorausgesetzt und in ihm werden erst Grenzen gesetzt, die selbst als Entstehungsprodukte desselben, in sich nicht unabhängig zu denken sind, sondern als wirkliche Elemente jenes Continuums Zeit, insoferne sie in ihrer Ausbreitung, Entfaltung, die letztere selbst erzeugen können. Aber nicht durch «Zusammensetzung» sondern Ausbreitung d. h. stetige Bewegung

Der Körper war, wie wir sahen, durch Aufnahme des nichtsinnlichen Momentes der Kraft in die Reihe der Phänomene, der realen Erscheinungen getreten. Aber dieses Wesen der Kraft, setzte bereits die Zeit *voraus*, denn sie, die Kraft, sollte sich darin charakterisieren, das in einem bestimmten Augenblicke der Veränderung gedanklich Halt gemacht und in ihm die Tendenz zum Fortschritte mitgedacht wird.[1] Beides zusammengenommen drängt also dazu zu erkennen, dass Zeit nicht als mit den Erscheinungen erst gegeben, sondern ihnen vorangeht, die Möglichkeit ausdrückt, die Erscheinungen im Nacheinander zu ordnen, oder wie es Leibniz auch nennt: «die Zeit ist die Ordnung der Erscheinungen im Nacheinander».

Ganz ähnlich ging es nun mit dem Raume. Dieselben Schwierigkeiten, wie sie sich bezüglich des zeitlichen Continuums ergaben, mussten auch in Bezug auf das räumliche auftreten. Ja hier noch mehr. Denn schon die höhere Analysis war in ihrer Endeckung davon ausgegangen, hatte wie wir sahen, gesagt «Unendlich kleines» werde zur Linie. Hier, dem Unendlichkleinen, ist das extensive Moment gar nicht hinzugefügt, ein Zeichen, dass Leibniz hier schon ahnte, oder vielleicht nach Cavalieri wusste, dass dieses Merkmal für das Differential nicht wesentlich sei. Später allerdings wird es an Hand der Anwendung doch zu einem wirklichen «extensiven Unendlichkleinen».[2] Nun aber hatten die weiteren Betrachtungen darüber hinausgedrängt. Das Wesen des Körpers war aus der räumlichen Ausdehnung verbannt, ja diese musste als ein Erzeugnis des ersteren erscheinen. Was war dann also der Raum?

Das Continuitätsproblem forderte den Punkt, erkannten wir, als Grenzsetzung, insofern war er Element des Raumes, aber solche Grenzsetzung fordert etwas, worin man Grenzen setzen kann. Ferner aber, das Wesen des Körpers, vor allem die Masse als passive Kraft, sollte ja, wie wir später noch ausführlicher hören werden, die Ausdehnung erst erzeugen. Damit wurde letztere selbst zur Erscheinung, zum Phänomen im rationalistischen Sinne des Wortes. Das zweite wesentliche Merkmal der Kraft, die Bewegung, die Veränderung, war aber im Grunde nichts anderes als eine Setzung von Lagebeziehungen, auch die Ausdehnung war dann im Prinzipe ein Produkt solcher Lagebeziehungen. Aber Lage ist ja auch nichts anderes als die begriffliche Fixation innerhalb des räumlichen Continuums. Die

[1] Siehe hiezu spätere Bestimmungen Kap. V.

[2] Siehe Kap. III dieser Arbeit.

Erscheinungen verlangen also für ihre Ordnung und Entstehung im Wesentlichen die Möglichkeit der Setzung von Lagebeziehungen, somit kann der Raum nicht erst mit den Erscheinungen gegeben sein, sondern er muss ihnen vorangehen als die Möglichkeit der Ordnung der Erscheinungen im Nacheinander.

Leibniz sagt es uns selbst, «dass die Schwierigkeiten in dem Labyrinthe des Continuums es waren, die ihn zur Auffassung von Raum und Zeit als Ordnung der Erscheinungen geführt haben»,[1] eine Bestätigung der Wahrscheinlichkeit unserer Rekonstruktion.

Diese ganzen Betrachtungen wurden Leibniz erleichtert, besonders die reine Hervorhebung der Körper als Erscheinungen, durch das intensive Studium Platons, das nach Stein[2] in diese Zeit von 1677 fällt. Ja Leibniz hebt selbst dieses Moment später hervor. Aber, fügt Leibniz in einem Briefe an Foucher 1687 hinzu, Platon hatte den Charakter von Körper und Bewegung als Erscheinungen richtig erkannt, vermochte sich aber von Zweifeln nicht völlig zu befreien; denn «c'est qu'en son temps la Geometrie et l'Analyse n'e'toient pas assez avancées».[3] Und wir begreifen das, denn die ganze Betrachtung zeigte, wie fast überall die höhere Analysis als immanentes Denkinstrument arbeitete. Wie ist aus der Bewegung (die nähere Bestimmung kommt später), der inextensiven Lage, die räumliche Ausdehnung als Continuum entstanden zu denken möglich; ebenso wie aus dem inextensiven Differential das Integral entsteht, als Repräsentanten extensiver Erzeugnisse.[4]

Mit diesen Entwicklungen sind wir aber bereits mit Leibniz in die 80er Jahre hinein gekommen. Ehe wir hier weiter fortfahren, was im folgenden Kapitel geschehen wird, und ehe wir die immer klarer sich erhebende Einsicht in die mannigfachen Probleme betrachten, müssen wir eines auch für unseren Zusammenhang äusserst wichtigen Problemes Erwähnung tun, das ja auch sonst in die Gemeinsamkeit obiger Fragen, aus erkenntnistheoretischen und metaphysischen Gesichtspunkten gehört. Gemeint ist das Substanzproblem,

[1] Cassierer, S. 524.

[2] Stein: Leibniz und Spinoza.

[3] Bei Cassierer S. 527.

[4] Wir müssen hierbei vorweg nehmen, dass es sich nicht darum handeit, anzugeben, wie die sinnliche Anschauung der Ausdehnung aus kontinuierlichen Setzungen von Lagen entsteht, sondern nur um ihre begriffliche Fixierung, wie sie für den wissenschaftlichen Gebrauch nötig ist. Darin bin ich mit Cassierer vollends einverstanden, soweit es Leibnizen anlangt.

jenes das die Geister auch der damaligen Zeit ganz besonders beschäftigte, wie einen Descartes, Berkeley, Locke und andere.

Schon am Ende der Betrachtung über die Periode vor Leibnizens Abreise nach Paris konnten wir konstatieren, dass er vermutete, die Substanz sei etwas was gleichsam über der Materie stehe, ein Kern, der noch in der Asche bliebe, wenn auch der Körper verbrannt werden würde. — Diese Vermutung klingt uns heute etwas naiv, denn wir sind gewohnt zu fragen wo bleibt das Ding, wenn man den Körper in Dampfform überführt. —

In dieser Anschauung musste Leibniz durch seine dynamischen Entdeckungen nur bestärkt werden, denn diese forderten im Begriffe der Kraft überhaupt, wie in dem der passiven Kraft, der Materie im besonderen, eigentlich noch mehr als nur das.

Aber anderseits verlangen diese Kräfte, die passive und derivative, in sich selbst wieder eine Einheit, ein Prinzip zunächst, aus dem sie als seine Erzeugnisse, Entfaltungen, als sein in Erscheinung treten sich offenbaren. Der Ausweg, die letzten unteilbaren physischen Atome als die Träger dieser Kräfte anzunehmen, war bereits ausgeschlossen, diese waren längst verworfen, obwohl sie, wie Leibniz manchmal sagt, der Einbildungskraft am meisten entsprechen. Die Einheit der nichtsinnlichen Kräfte (Energien) die rein begrifflich zu fassen waren, musste, sollte nicht eine methodische Inkonsequenz begangen werden, selbst wieder begrifflich gefasst werden. Dazu kommen noch die Einsichten in das Continuum, das sich nicht aus Teilen zusammensetzen lässt, wie es die sinnliche Anschauung fordern möchte, was aber niemals eine wahre Einheit begründen kann. Diese Einheit der Kräfte, dieses ihr Prinzip, musste aber selbst als unteilbar gedacht werden.

Den ganzen Prozess der Entstehung des Substanzbegriffes schildert uns Leibniz selbst in seinem «System nouveaux».[1] Nachdem er dort seine Losreissung von den Atomen geschildert hat und die Unmöglichkeit, die Prinzipien einer wahren Einheit im «Stoffe» allein zu erkennen einsieht, sagt er: «Da nun aber die Menge ihre Wirklichkeit nur von wahren Einheiten erhalten kann, die anderswoher kommen und etwas ganz anderes sind als die Punkte, aus denen das Stetige erwiesenermassen nicht zusammengesetzt sein kann, so war ich um jene wirklichen Einheiten aufzufinden, gezwungen, meine

[1] Habs: Leibniz kl. phil. Schriften.

Zuflucht zu einem «formalen» Atom zu nehmen . . . . Ich musste also die heut zu Tage so verrufenen substantiellen Formen wieder ins Leben rufen und gleichsam zu neuen Ehren bringen . . . . .»[1]

Wie weit sein Substanzbegriff schon 1678 gediehen war, erkennen wir auch aus den Bemerkungen zu Spinozas Ethik.[2] Da heisst es in der Bemerkung zur dritten Definition: «. . . . da es vielmehr den Anschein hat, als gäbe es mancherlei Inhalte, die zwar in sich *ihren Bestand* haben, dennoch aber nicht durch sich allein begriffen werden können. *In dieser Weise pflegt man sich auch gemeinhin die Substanzen zu denken.*»[3] Und ferner Lehrsatz 12 und 13. «In Wahrheit lässt sich kein Attribut einer Substanz denken, aus dem folgte, dass die Substanz geteilt werden kann: die Substanz ist im absoluten Sinne gefasst, unteilbar.» Hiezu die Bemerkung Leibnizens: «Ich gebe dies, soweit es sich auf den Gegenstand, der durch «sich selbst seinen Bestand» hat, zu.»[4] Dazu dann die Bemerkung zum Lehrsatz 14 der Ethik: «Mir scheint es auch noch nicht sicher, dass die Körper Substanzen sind, mit den Geistern allerdings verhält es sich anders.»[5]

Nun erhob sich aber für Leibniz die Frage, wie der Zusammenhang der Kräfte in dieser wahren Einheit zu denken sei, damit in ihr selbst der Grund für jene Entfaltung liege, damit also das, was wir im Begriffe der Kraft mitdenken mussten, nämlich die Tendenz zu weiterem Fortschritte, auch seinen sicheren Bestand habe. Diese wahre Einheit musste also schon darum ihrem letzten Wesen nach «Kraft» sein. Jetzt kommt nun aber Leibnizen der Begriff der Seele zu Hilfe. Das Bewusstsein offenbart sich ihm dadurch, dass hier in der Einheit desselben die Mannigfaltigkeit von Inhalten gegeben ist. Die passive Kraft und vor allem die derivative, die bewegende Kraft, stellen sich uns ebenfalls in einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungen dar, ihre Einheit in der Substanz wird also nach Analogie der Seele zu denken sein, umsomehr als die Kräfte als von nichtsinnlicher, besser überstofflicher Natur, erkannt wurden. Diese Analogie erscheint auch insoferne treffend, als das Bewusstsein ohne Inhalt nicht gedacht werden kann; ebenso kann diese

[1] Habs an angef. Stelle.
[2] Buchenau, Cassierer S. 355 u. ff.
[3] Ebendaselbst S. 356.
[4] Ebendaselbst S. 366.
[5] Ebendaselbst S. 366.

wahre Einheit nicht ohne ihre passive oder derivative Kraft gedacht werden und umgekehrt. Aber fernerhin ermöglichte diese Analogie den Begriff der Tendenz einzuführen, diese war dann etwas dem Begehren analoges. Jedoch wie die Seele nicht zur Erklärung des Einzelnen im Bau des Tierkörpers benutzt werden dürfe, sagt uns Leibniz, dürfen auch die substantiellen Formen, diese wahren Einheiten, nicht zur Erklärung der besonderen Phänomene der Natur benutzt werden. Also hier schon reinliche Scheidung zwischen metaphysischen Prinzipien im Sinne Leibnizens, wie schon Seite 55 erörtert, die der wissenschaftlichen Erklärung dienen, und solchen, die dem gemeiniglich als Metaphysik bezeichneten Gebiete angehören.

Was immer wieder von Leibniz gefordert wird, möchten wir bei dieser Gelegenheit bemerken, ist die gegenseitige Befruchtung und Wechselwirkung der einzelnen Gebiete der Wissenschaft, aber ihre Vermengung ist zu vermeiden. Jede hat ihre Methoden, soll ihren Inhalt in methodischer Reinheit erhalten. —

Im weiteren Verlaufe der Darstellung im «System nouveaux» sagt uns Leibniz: «Ich sah ein, dass diese Formen und diese Seelen unteilbar sein müssen wie unser Geist, wie ich mich denn auch erinnerte, dass dies in der Tat die Ansicht des heiligen Thomas bezüglich der Tierseelen gewesen ist. Aber diese Wahrheit erneuerte die grossen Schwierigkeiten hinsichtlich des Ursprungs und der Dauer der Seelen und der Formen . . . . So war ich denn von den Seelen abgesehen, die Gott noch ausdrücklich erschaffen kann, zu der Anerkenntnis gezwungen, dass die konstitutiven Formen der Substanzen mit der Welt geschaffen worden sind und immer fortbestehen . . . . und die Sache kann durchaus nicht ungewöhnlich erscheinen, da ich ja den Formen nur jene Dauer gebe, welche die Gassendisten auch ihren Atomen gaben.»[1]

Wir sehen aus diesen Worten, wie an Hand der Entstehung dieser substantiellen Formen als letzter metaphysischer Wesenheiten des Stoffes, der selbst wieder in den passiven und derivativen Kräften oder Energien seinen Bestand hat, ihre Unteilbarkeit behauptet werden musste, weil sonst der Prozess wieder nicht abgeschlossen wäre in dem Suchen nach der wahren Einheit und weil ja die Teilbarkeit, als sinnliches Moment aufgefasst, hier ausgeschlossen ist.

Mit der Unteilbarkeit der Substanzen, die, wie wir schon früher sahen, auch ihren Bestand in sich haben, wurden dieselben auch

[1] Habs, S. 44 u. f.

vollends selbständig, die Substanzen können nicht eine aus einer anderen hervorgegangen sein. Diese Selbständigkeit und Unteilbarkeit der Substanzen und damit ihre Pluralität zu behaupten wird uns hier erklärlicher, wenn wir uns erinnern an jene scholastische Erstlingsschrift Leibnizens, in der er sich zum Nominalismus erklärte und das Individuum herauszuheben suchte, denn die Pluralität der Substanzen ist offenbar von dem Gedanken des Individuums getragen.

Aber mit obiger Behauptung über die Substanzen musste, das erkannte Leibniz, ihre ewige Dauer aufgestellt werden. Wie war aber damit die Möglichkeit der Veränderung zu verbinden, die uns die Substanzen in ihren Erscheinungen darbieten, vor allem wie waren in der organischen Welt Geburt und Tod zu verstehen? Lag da nicht der Gedanke eines Analogons zur Seelenwanderung nahe um die ewige Dauer zu erklären, etwas ähnliches, wie Leibniz sagt, «wie einige Philosophen die Uebertragung der Bewegung aufgefasst haben».[1] Allein dieser Gedanke, spricht Leibniz aus, ist «weit vom wahren Wesen der Dinge entfernt. Es gibt keinen solchen Uebergang und hier nun sind die Umgestaltungen der Herren Swammerdamm, Malphigi und Leuwenhook, die zu den ausgezeichnetsten Forschern unserer Zeit gehören, mir zu Hilfe gekommen und haben mir die *Annahme* **erleichtert,** dass das Tier und jede andere organische Substanz nicht anfängt, wann wir es glauben, und dass seine anscheinende Erzeugung nur eine Entwicklung und eine Art Vermehrung ist.»[2] Hier ist klar gekennzeichnet, dass eigentlich an diesem Punkte, diese Annahme, um die ewige Dauer

[1] Habs, S. 45.

[2] Habs, S. 45. Ferner zum besseren Verständnis des Gesagten, sowie einiger noch folgender diesbezüglicher Bemerkungen, sei erwähnt was O. Hertwig als wesentlichen Inhalt der hier gemeinten Theorie der Entfaltung oder Evolution, Präformationstheorie, in seinem Lehrbuch der Entwicklungsgeschichte des Menschen und der Wirbeltiere, 7. Auflage, Jena 1902, angibt. Aus diesem ergibt sich S. 24 als wesentlicher Inhalt dieser Theorie: „Die Eier stimmen in ihrem Bau mit den erwachsenen Organismen aufs vollständigste überein und besitzen daher von Anfang an dieselben Organe in derselben Lage und Verbindung wie diese, nur in einem viel kleineren Zustande, wobei diese Teile auch durchsichtig sein sollten, da sie mit den stärksten Vergrösserungsgläsern nicht entdeckt werden konnten. Je nachdem nun diese Wesen im Ei oder Spermatozoon vorgebildet sein sollten, unterschied man die Forscher in Ovisten und Animaculisten. Leuwenhook z. B. erklärte die Samenfäden für präexistente. Keime der Tiere, liess sie bei der Befruchtung in die Eizelle eindringen und in ihr heranwachsen."

der Substanzen zu erklären, sich im Leibnizschen Denken als *notwendig* ergab und dieselbe durch die erwähnten Entdeckungen nur erleichtert wurde.[1]

Allein die Leugnung der Uebertragung der Bewegung von Körper zu Körper die wir nur nebenbei erwähnten, hat doch für uns hier grössere Wichtigkeit. Sie enthält ihre zwei Seiten. Zunächst eine rein dynamisch mechanische, indem nämlich der Satz von der Erhaltung der Kraft als Fundament aller Bewegungsgesetze, diese Uebertragung nicht fordert, sondern nur die Möglichkeit eindeutiger Bestimmung dartut. Was sich fortpflanzt, sind nicht die Kräfte, sondern ihre Wirkungen aufeinander. Es ändern sich die Inhalte der substantiellen Einheit, wie die des Bewusstseins, nicht aber die erstere selbst. Damit aber haben wir die zweite, die metaphysische Seite, dieses Ausspruchs gestreift. Ebenso wie die Kräfte nicht übertragen werden können, hier die primitiven Kräfte gemeint, die wir noch kennen lernen werden, nämlich eben die substantiellen Träger der passiven und derivativen Kräfte, ebenso können auch die Substanzen nicht übertragen werden, nicht wandern. Dieser Zusammenhang wird im Verlaufe des folgenden Kapitels noch klarer werden.

Mit diesen Erklärungen ist wohl gezeigt, dass die Geburt kein wirkliches Entstehen der Substanzen bedeute, aber noch nicht die Frage beantwortet, was eigentlich im Tode mit ihnen geschehe. Hier entstand nun noch eine grosse Schwierigkeit dadurch, dass Leibniz damals und immer der Ueberzeugung war, eine Seele könne nie ohne materiellen Körper sein und bestehen. Diese Eigenschaft, ohne materiellen Körper zu sein, komme nur, wie er selbst anführt, Gott zu, der reine Aktivität sei. «Und dies,» sagt Leibniz, «hat mich endlich zu der Ansicht gebracht, dass hier nur ein einziger vernünftiger Ausweg bleibt, nämlich die Annahme der Erhaltung nicht bloss der Seele, sondern auch des Tieres selbst und seiner organischen Maschine, wenn auch die Zerstörung der gröberen Teile derselben sie zu einer Kleinheit herabgebracht hat, die für unsere Sinne ebensowenig wahrnehmbar ist, wie jene, die ihm vor seiner Geburt eigen waren.»[2]

[1] Zu S. 63. Ich betone das „erleichtert" und bin somit in diesem Punkte mit Stein: Leibniz und Spinoza, einverstanden, dass die biologischen Momente für Leibniz nur verifikatorischen Charakter hatten.

[2] Habs, S. 47.

So sehen wir wie die unvollständigen, unvollkommenen biologischen Befunde und Vorstellungen in Leibniz feste Wurzel fassten und in seiner Metaphysik Früchte trugen. Die biologische Forschung ist heute weit über diese Vorstellung hinausgekommen, die Präformationslehre hat sich überlebt, wenn sie auch noch später in der sogenannten Mosaiktheorie, wonach bestimmte Partien des Eiplasmas auch bestimmte Organe aus sich erzeugen sollten, leise Nachklänge gehabt hat. Es wäre verfehlt, Leibnizen vom Standpunkte des heutigen Standes der Biologie, im weitesten Sinne des Wortes, zeihen zu wollen. Er war Mann seiner Zeit und konnte nur das verwerten, was die Forscher seiner Zeit ihm gaben. Umsomehr als wir uns ruhig gestehen können, dass auch die heutige biologische Forschung Probleme genug hat, die ungelöst, teilweise unbefriedigend gelöst, dastehen. —

War nun erkannt, dass die Seele nie ohne materiellen Körper bestehen könne, so war damit im Prinzipe der Gedanke aufgenommen, dass auch die «substantielle Form» überhaupt nie ohne organischen Körper sei, was sich schliesslich zu dem Gedanken der Allbeseelung erweiterte. Nun kam aber noch ein wichtiges Problem, jenes an dem Descartes gescheitert war und es mit einem Machtspruch des Dualismus zu lösen suchte, dass dann Spinoza in seiner «einen Substanz» und ihren «Attributen» zu überwinden suchte und das die Occasionalisten in ihrer Weise lösten: es ist das die Beziehung von Leib und Seele. Der Unterschied zwischen beiden war hier noch nicht in voller Klarheit metaphysisch aufgehoben, wie es später Leibniz tat. Es ist bekannt, dass Leibniz dieses Rätsel schliesslich mit der «prästabilierten Harmonie» zu lösen vermeint hatte. Die Monade existiert in der Zeit, die wir jetzt betrachten noch nicht recht,[1] nur ihre Anfänge und Grundlagen sind mehr oder weniger vorhanden. Aber Leibniz sagt uns selbst, dass wir das jetzt noch nicht von ihm fordern dürfen, denn in einem Briefe an Foucher heisst es, dass er zehn Jahre vor dem Erscheinen des «Systeme nouveaux», also um 1685 noch über seine philosophische Hypothese nicht im Klaren war. Er sagt da: «Ich erinnere mich, mein Herr, dass ich ihrem Wunsche nachzukommen glaubte,

[1] Siehe zu der Aufnahme des Namens „Monade" selbst und seine Abhängigheit von anderen Philosophen die ihn gebrauchten, Leibniz und Spinoza von Prof. Stein, wo auch das erste Auftreten dieses Namens bei Leibniz dargelegt ist.

als ich Ihnen vor mehreren Jahren (nach Foucher 10 Jahren[1]) meine philosophische Hypothese mitteilte, obgleich ich Ihnen gleichzeitig versicherte, dass ich noch nicht entschlossen wäre, mich zu derselben zu bekennen.»[2]

Ueberblicken wir den Inhalt dieses Kapitels, so werden wir leicht gewahr, dass die Probleme, soweit es Leibniz betrifft, hier noch im Gähren sind, mehr im Werden als im Sein bezüglich ihrer Lösung. Viele Fragen, wie die nach dem Individuum, nach dem Unendlichen u. a. treten mehr verschlungen mit anderen Problemen auf als in ihrer Selbständigkeit und so werden wir denn auf das folgende und letzte Kapitel bingewiesen, das uns die Probleme in ihrer ihnen von Leibniz gegebenen endgiltigen Lösung, soweit sie auf den vorliegenden Zusammenhang näheren Bezug haben, vorführen soll. Dabei muss man uns gestatten, anknüpfende, wenn auch ziemlich weit sich entfernende Seitenbetrachtungen anzustellen.

[1] Habs: „Antwort Leibnizens an Foucher".

[2] Habs, S. 61.

V. Kapitel.

Definitive Ausgestaltung des Differentials und Integrals, ferner des Monadenbegriffes durch Leibniz. Fragen aus der Funktionentheorie.

I. Abschnitt.

Einige logische, wichtige Betrachtungen.[1]

Wir hatten schon bei einer anderen Gelegenheit der Abhandlung über die «Verknüpfung zwischen Dingen und Worten» aus dem Jahre 1677 Erwähnung getan. Was uns dabei interessierte war, dass Leibniz hier auf eine Grundfrage seiner Charakteristik eingeht, nämlich wie bei einer Willkür von «Charakteren», doch in den Resultaten ihrer Verknüpfung Wahrheiten enthalten sein können. Die Antwort darauf war, dass in ihrer Beziehung, die Beziehung der Dinge, die sie repräsentieren zum Ausdrucke komme, diese Beziehung selbst aber nicht von den Charakteren, sondern von dem was sie darstellen, abhänge. Auch war hier, wie ebenfalls in den Bemerkungen zu Spinozas Ethik, gefordert, dass in den Definitionen gleichzeitig die Möglichkeit der definierten Inhalte erkennbar sein müsse. Dies wird nun von Leibniz später weiter ausgeführt und vertieft, wie uns vor allem auch die Abhandlung «Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen» vom Jahre 1884[2] zeigt. Leibniz beginnt hier damit,[3] dass er eine

[1] Bezüglich weiterer Ausführungen über die Logik Leibnizens verweisen wir auf Cassierer und Couturat: „Logique de Leibniz“.

[2] Ferner findet man diesbezügliche Betrachtungen in der Theodicee, dann besonders auch in den entsprechenden Abschnitten der „Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand“. Ich benutzte die Uebersetzung von C. Schaarschmidt, Philosophische Bibliothek, Band 69, 2. Auflage, Leipzig 1904.

[3] Cassierer, Buchenau S. 22 u. f.

Einteilung der Erkenntnisse in «dunkle» und «klare» vornimmt. Bei letzteren wieder unterscheidet er verworrene und distinkte und die distinkten teilt er wieder in adæquate und inadæquate, symbolische oder intuitive ein. «Die vollkommenste Erkenntnis endlich,» sagt er, «wird die sein, welche zugleich adæquat und intuitiv ist.»[1] Also nicht auf Vorstellungen, sondern auf «Erkenntnisse» bezieht sich die Unterscheidung, d. h. sie bezieht sich auf Urteile. In der Tat ist Leibnizen das Urteil die Grundfunktion des Denkens, das sich aber nicht in der Setzung von Subjekt und Prädikat, d. h. als analytisches Urteil, im engeren Sinne des Wortes, erschöpft, sondern auch auf Setzung von Relationen überhaupt, also auch auf synthetische Urteile bezieht. Dieser Gedanke liegt in seinen Anfängen bereits in der «Ars combinatoria» enthalten, indem hier der Begriff nicht als Summe, sondern wenigstens als «Produkt» also als Multiplikation von Merkmalen aufgefasst wird.[2] Wohl ist damit die eigentliche Bedeutung des Begriffes nicht ganz erkannt, immerhin zeigt sie, dass er sich schon so früh über die hergebrachte Logik zu erheben suchte.[3] Auch dies steht natürlich mit seiner allgemeinen Charakteristik im Zusammenhang. Die «Nouveaux essais» haben die ganze Auffassung des Begriffes noch weiter zu vertiefen gesucht. Uns ist es versagt, näher hier darauf einzugehen.

Immerhin muss zu dem obigen noch hinzugefügt werden, dass, wenn auch die Unterscheidung «dunkel», «klar» etc. sich auf die Erkenntnisse bezieht, sie sich doch von entsprechenden Eigenschaften der zu Grunde liegenden Vorstellungen ableitet. Unmittelbar an die Betrachtung der Erkenntnisse schliesst sich für Leibniz jene der Definitionen an, denn eine grosse Zahl der ersteren nehmen nach ihm in den Definitionen ihren Anfang oder beruhen auf solchen. In der Abhandlung von 1677, wo wir Leibniz im Kampfe mit Hobbes bezüglich der Willkür des Definierens fanden, war eine Unterscheidung, die uns nun entgegentritt, noch nicht erreicht; nämlich die in Nominal- und Realdefinitionen. Für dieselbe knüpft Leibniz an das bei ihm öfter gebrauchte Beispiel der «schnellsten» Bewegung an, von der wir doch eine Idee zu haben vorgeben und zeigt, dass dies nicht richtig sei, denn nehmen wir an, ein Rad drehe sich mit

[1] Ebendaselbst, S. 22.

[2] Siehe zum Ganzen Cassierer.

[3] Damit trete ich, wie auch in der Einleitung erwähnt, in Gegensatz zu Couturat.

der «schnellsten» Bewegung und denken wir uns in dasselbe einen Nagel hineingeschlagen, so wird der Kopf desselben, da er ausserhalb der Peripherie liegt, eine noch schnellere Bewegung haben, als ein Punkt der Peripherie des Rades, da die Geschwindigkeit proportional dem Radius zunimmt. Wir glaubten also die Idee einer schnellsten Bewegung zu haben, es zeigt sich aber, dass dies ein Irrtum war. Die Konsequenz, die sich andererseits aus diesem Beispiele ergibt, dass nämlich alle Bewegung relativ ist, hat Leibniz selbst gezogen, doch gehört dies nicht hieher. — Ein zweites Beispiel, das er anführt, ist der eine der Beweise Descartes. für das Dasein Gottes, den wir schon erwähnten und wo Leibniz, indem er den Mangel dieses Beweises zeigt, der nach seiner Ansicht darin liegt, dass für die Gültigkeit des Beweises die Möglichkeit eines vollkommensten Wesens erst bewiesen oder vorausgesetzt werden müsste, zeigt, dass wir auch hier glauben, die Idee eines vollkommensten Wesens zu besitzen, sie aber nicht haben.

An diesen Beispielen erläutert nun Leibniz seine Unterscheidung zwischen Nominal- und Realdefinitionen. Eine Nominaldefinition ist eine solche, die nur die Merkmale enthält, um eine Sache von einer anderen unterscheiden zu können, und eine Realdefinition ist eine solche, aus der sich die Möglichkeit einer Sache ergibt. «Daraus erhellt» sagt Leibniz[1] «der Unterschied zwischen wahren und falschen Ideen». Eine Idee ist wahr, wenn die Vorstellung möglich ist, falsch, wenn diese einen Widerspruch enthält. Damit aber erhebt sich die wichtige Frage, woran wir den die Möglichkeit selbst zu erkennen vermögen. Zunächst scheint es ja, als ob die Möglichkeit selbst wieder nur das Moment der Widerspruchslosigkeit in sich enthielte. Nach Leibniz gibt es für die Erkenntnis der Möglichkeit zwei Wege und zwar können wir sie «a priori» oder «a posteriori» erkennen.[2] «A priori» erkennen wir die Möglichkeit, wenn wir die Vorstellung in ihre Elemente, d. h. in andere Vorstellungen, deren Möglichkeit bekannt ist, auflösen und wissen, dass in ihnen nichts «Unverträgliches» enthalten ist.[3] Es wird also die Analyse der Vorstellungen verlangt, ihre Auflösung in Elemente, wobei aber letztes Kriteruum doch der Satz des Widerspruches bleibt. Etwas analoges sagt auch Kant, wenn er als den Satz, auf den sich ana-

[1] Buchenau, Cassierer, S. 26.
[2] Ebendaselbst. S. 26/27.
[3] Ebendaselbst, S. 27.

lytische Urteile stützen, den des Widerspruches bezeichnet. Diese Erkenntnis der «Möglichkeit» der Vorstellung eines Gegenstandes a priori ist z. B. dann vorhanden, setzt Leibniz weiter auseinander, «wenn wir insbesondere die Art, wie sich der Gegenstand *erzeugen* lässt, einsehen, weshalb die *kausalen Definitionen* von vorzüglicher Bedeutung sind».[1]

Hier vermissen wir nun die grosse Grundfrage Kants, nämlich wie synthetische Urteile a priori möglich sind. Die kausale Definition, die Erzeugungsdefinition könnten wir sie in gewissem Sinne nennen, ergibt sich hier nur in der Analyse, stützt sich also letzten Endes auf den Satz des Widerspruches und Leibniz meint vielleicht hier die Synthese gehe ebenso vor sich, denn dass er die synthetischen Urteile als solche, in denen die Sache wirklich erzeugt wird, ursprünglich wohl kennt, haben wir schon erwähnt und wird uns noch entgegentreten. Darum verstehen wir auch, dass Leibniz immer wieder darauf zurückkommt, die ganze Mathematik lasse sich auf den Satz des Widerspruches und identische Sätze zurückführen. Kant hat allerdings gezeigt, dass der Satz des Widerspruches für synthetische Urteile a priori nicht «zureiche», aber bei einer Uebersehung des Umstandes des «Zureichens» kommt man leicht darauf, in der Tat auch sie auf den Satz des Widerspruchs allein zu stützen, insbesondere, wenn man wie Leibniz jedes anschauliche Moment discursiv zu fassen sucht.

Nun kommt noch der zweite Weg die Möglichkeit eines Gegenstandes zu erkennen, nämlich die «a posteriori». «A posteriori hingegen erkennen wir die Möglichkeit einer Sache, wenn uns ihre Wirklichkeit durch Erfahrung bekannt wird, denn was wirklich existiert oder existiert hat, das muss jedenfalls möglich sein.»[2] Hier macht also der Rationalist Leibniz, an die empirische Erfahrung ein Zugeständnis und wie mir scheint, ist Leibniz eigentlich nie ein ganz reiner Rationalist gewesen. Ganz besonders scheinen mir die neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand, wie schon erwähnt, hiefür zu sprechen. Insbesondere Cassierer möchte in Leibniz den reinen Rationalisten sehen. Es ist allerdings zuzugeben, dass Leibniz diese Unkonsequenz zu überwinden suchte. Charakteristisch für dieses Moment, auf einer gewissen Stufe, ist folgendes: «Ob aber jemals die menschliche Erkenntnis zu einer vollkommenen

[1] Buchenau, Cassierer, S. 27.
[2] Ebendaselbst, S. 27.



Analyse der Vorstellungen, also zu den ersten Möglichkeiten und unauflöslichen Begriffen gelangen wird, ob sie, was dasselbe bedeutet alle Gedanken jemals auf die absoluten Attribute Gottes selbst als erste Ursachen und den letzten Grund der Dinge zurückführen wird, das möchte ich für jetzt nicht zu entscheiden wagen.»[1] Im «Prinzipe» also stehen einer vollkommenen rationalen Durchdringung der Erfahrung und Erkenntnis keine Hindernisse entgegen, aber dazu wäre erforderlich, dass wir zunächst die letzten weiter unauflösbaren Elemente kennen. Diese selbst können wir aber nur durch Analyse der Vorstellungen gewinnen, die Möglichkeit dieser Gewinnung lässt hier Leibniz unentschieden. Diese letzten unauflöslichen Begriffe müssten selbst irgendwo ihren Bestand haben, da aber die Welt eine Welt der Erscheinungen ist, der Körper sich ganz in Erscheinung aufgelöst hat, Raum und Zeit zu idealen Ordnungen wurden, so bleibt für den Bestand dieser letzten Begriffe, aus denen sich die Erscheinungen konstituieren, als letztes transzendentes Sein nur Gott, die Ursubstanz. Dieser Gedanke, der uns hier innerhalb rein logischer Entwicklungen entgegentritt, wird uns später in anderem Zusammenhange nochmals begegnen.

«Für gewöhnlich, fügt Leibniz zu obigem hinzu, sind wir damit zufrieden, uns der Realität gewisser Begriffe durch Erfahrung zu versichern, um sodann aus ihnen andere nach dem „*Vorbilde der Natur*" zusammenzusetzen.»[2]

Noch eines möchten wir aus der bis jetzt zugrunde gelegten Abhandlung hervorheben, das sich in gewisser Weise auch an die eben geführten Betrachtungen anschliesst, insbesondere, wenn man berücksichtigt, dass Leibnizen der Wert und die Bedeutung der Logik in einer «Logik der Sachen» erschien und dies mit Recht, wenn man sich den leeren Formalismus, in den die Scholastik verfallen war, vor Augen hält. An diese aber knüpft Leibniz zumeist an.

Streng, sagt er, ist ein Beweis, wenn er den Vorschriften der logischen Form entspricht. Aber nun kommt der angeführte Gegensatz. «Zwar bedarf es nicht immer der gewöhnlichen, schulmässigen Syllogismen, nur das wird erfordert, dass der Beweis kraft seiner Form den Schluss zustandebringe. Als ein Beispiel für einen solchen in strenger Form geführten Beweis, liesse sich auch jede beliebige

[1] Buchenau, Cassierer, S. 27.

[2] Ebendaselbst, S. 27.

regelrechte Rechnung anführen.»[1] Auch weist er darauf hin, dass wenn eine Prämisse hypothetisch ist auch der Schluss nur hypothetische Geltung habe.

Der Gedanke der Analyse der Vorstellungen in ihre letzten begrifflichen Elemente, der uns vorhin entgegentrat, ist auch noch darum wichtig, weil er ein Grundmoment seiner allgemeinen Charakteristik bildet, auf die er immer wieder, trotz vielseitiger Arbeit, zurückkam,[2] und die sich schliesslich dahin ausprägte: für die begrifflichen Elemente charakteristische Zahlen aufzufinden, vermöge derer dann sich alles andere wie in einer Zahlenkombination ergäbe. Diese charakteristischen Zahlen zu finden, war die Hauptschwierigkeit und mancherlei wurde hiezu von Leibniz ersonnen, aber das Werk als Ganzes blieb ein in den allerprimitivsten Anfängen stecken gebliebener Versuch. Nur in einzelnen Spezialproblemen kam es zu einer mehr oder weniger ausgebildeten Ausführung, aber das allgemeine Ideal war damit nicht erreicht, es sollte mit andern Worten, nicht eine Spezial-, sondern eine allgemeine Sprache des Menschengeistes sein.[3]

Neben rein mathematischen Ausprägungen des Gedankens, wie wir es in den neuen Kalkul fanden, ist noch vielleicht auch die geometrische Charakteristik zu erwähnen, die allerdings nur ein Versuch blieb, in gewissem Sinne auch die Analysis der Lage.[4]

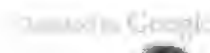
«Diese ersten Begriffe», deren Behandlung wir zuletzt vorgenommen hatten, heisst es in einer andern Abhandlung[5] «sind entweder deutlich oder verworren; deutlich sind solche, die aus sich selbst begriffen werden, verworren und dennoch klar die unmittelbaren Wahrnehmungen wie die Farbe, die wir einem anderen nur dadurch erklären können, dass wir sie ihm zeigen.» So sind also, wegen der beschränkten menschlichen Erkenntnisfähigkeit, diese letzten Elemente auch teils apriorische, teils aposteriorische nämlich Wahrnehmungen. Verworren, heisst also ferner bei Leibniz, erkennen wir aus Vorstehendem, die Vorstellung, die sich einer weiteren

[1] Buchenau Cassierer S. 28. [2] Ebendaselbst S. 30 u. f.

[3] Ueber diese Fragen auch Couturat.

[4] Wie es mir scheint dürfte die sogenannte „Algebra der Logik", wie sie noch heute von manchen Logikern geübt wird, auf dem gleichen Gedanken, wie ihn die allgemeine Charakteristik Leibnizens fordert, beruhen.

[5] Buchenau Cassierer: „Die Methoden der universellen Synthesis und Analysis" S. 40 u. f.



Zerlegung in begriffliche Elemente, in Erkenntniselemente widersetzt, und von der wir doch aus anderen Gründen überzeugt sind, dass sie nichts Einfaches darstellt. Darum können wir auch von ihnen keine Nominaldefinitionen geben, da diese nach Leibniz in der Aufzählung der Merkmale und Konstituentien, die hinreichen das Objekt von anderen zu unterscheiden, besteht. Dies gelingt aber bei den deutlichen Begriffen, die sich stets in letzte ursprüngliche Begriffe, Elemente, auflösen lassen.

Bei der Verknüpfung dieser Elemente zu neuen Wahrheiten nun, seien diese Elemente apriorischen oder aposteriorischen Charakters, müssen wir uns hüten, unnütze Verbindungen zu schaffen, indem man Unvereinbares zusammenbringt.[1] Bei der Festsetzung der Realdefinitionen, sagt daher Leibniz, ist somit sorgfältig darauf zu achten, dass man sich ihrer Möglichkeit, d. h. Vereinbarkeit ihrer einzelnen Bestandteile versichert.[2] Der letzte Zusatz sagt uns also, dass wir die Realdefinition logisch immer wieder nur auf den Satz des Widerspruches stützen können. Er sieht aber, dass dies voraussetzt, dass irgend etwas widersprochen werde, d. h. eine Realdefinition, insoferne sie eine Synthese ausdrückt, kann logisch doch nur als richtig erwiesen werden, wenn sie aus einem anderen synthesischen Satze nach dem Satze des Widerspruchs folgt. Dies führt ihn aber von der Realdefinition im speziellen wieder zur Kausaldefinition. Wie der Inhalt derselben gedacht ist, konnten wir bereits sehen; er besteht darin, dass man angibt, wie der definierte Inhalt erzeugt werden könne, ein Verfahren seiner möglichen oder wirklichen Entstehung ausdrückt. Deutlich führt uns den Gedanken Leibnizens Beispiel vor Augen. Ich kann z. B. verlangen, es solle eine Kurve konstruiert werden, deren sämtliche Punkte die Eigenschaft haben, dass, wenn ich irgend einen Punkt derselben mit den Endpunkten einer ihrer Sehnen verbinde, der Winkel, den diese Verbindungslinien miteinander einschliessen, immer derselbe sei. Für *eine bestimmte* Sehne könnte ich zwar Punkte finden, die diese Eigenschaft haben, aber dann könnte ich noch zweifeln, ob diese Eigenschaft die so gefundenen Punkte für jede beliebige Sehne erfüllen, ob also, mit anderen Worten, eine solche Kurve überhaupt möglich ist. Hier also könnten wir zweifeln, ob die Definition der Kurve eine mögliche Kurve ausdrückt, ob sie Realdefinition ist. Diese

[1] Buchenau Cassierer: „Die Methoden der universellen Synthesis und Analysis" S. 42. [2] Ebendaselbst S. 42.

Kurve ist nun bekanntlich der Kreis, dessen Möglichkeit auf diese Weise allein nicht einzusehen ist. Nehmen wir eine der kausalen Definitionen des Kreises, wonach er der Weg eines Punktes einer Geraden ist, wenn dieselbe nun einen zweiten aber festen Punkt auf ihr in der Ebene sich dreht, und beweisen wir von der so gewonnenen Kurve obige geforderte Eigenschaft, so ist uns auch die Möglichkeit einer solchen Kurve verbürgt. Doch damit hat Leibniz ein Moment unvermerkt in die kausale Definition aufgenommen, das er stets diskursiv zu bewältigen suchte, nämlich die Anschauung. Denn diese Erzeugung durch Bewegung, die Kurve als Weg definiert, fordert doch offenbar die Anschauung. In einem anderen Zusammenhange sucht Leibniz dies wieder zu umgehen. Jedoch muss zugegeben werden, dass der hier gegebene Fall nicht schwer ins Gewicht fällt.

«Unter den Realdefinitionen», sagt uns Leibniz weiter, «sind nun diejenigen am vollkommensten, die allen Hypothesen oder Erzeugungsarten gemeinsam sind, endlich die, aus denen die Möglichkeit der Sache unmittelbar einleuchtet, ohne dass dazu die Beihülfe der Erfahrung oder der Beweis der Möglichkeit eines anderen Gegenstandes erfordert würde.» [1]

«Dies ist der Fall, wenn der Gegenstand in reine primitive Grundbegriffe, die unmittelbar erkannt werden, aufgelöst ist, welche Erkenntnisart ich als adäquate oder als *intuitive* zu bezeichnen pflege, denn hier müsste ein etwaiger verborgener Widerspruch hervortreten, da keine weitere Auflösung statt hat.» [2]

Hypothese ist also Erzeugungsart. Dies wird in den «Nouveaux essais» (Neue Abhandlungen . . . .) noch weiter fortgebildet, wo die Hypothese schliesslich «Erkenntnisbedingung» wird. Dann aber hat sie den echten wissenschaftlichen Sinn erreicht, in dem auch wir sie gebrauchen. Doch dies hier nur nebenbei.

Die vollkommenste Realdefinition ist also die, deren Möglichkeit unmittelbar einleuchtet, sich also auf eine unmittelbare Anschauung gründet, wenn auch auf keine Wahrnehmung. So tritt uns das anschauliche Moment, wenn auch in etwas rationalistisch vertiefter Form abermals entgegen und wir sehen, dass Leibniz bei allem Bemühen das nicht zu überwinden vermag. Damit aber deckt sich der Widerspruch gegen die Leibnizsche Behauptung auf, alles liesse

[1] Buchenau Cassierer S. 45. [2] Ebendaselbst S. 45.

sich auf identische Sätze und den Satz des Widerspruches zurückführen. Nur so scheint ihm die Synthese bei diskursiver Analyse verbürgt. Aber er verwechselt die Entstehung mit der nachherigen Begründung und letztere könnte, wie wir dies schon erwähnten, unter gewissen Umständen sich auf oben angeführte Sätze stützen. Die intuitive oder adäquate Erkenntnisart ist die vollkommenste, aber gerade diese fordert die unmittelbare Anschauung, lässt sich nicht in diskursives Denken auflösen. Es ist interessant zu bemerken, dass Leibniz innerhalb rein mathematischer Entwicklungen, gerade stets das diskursive Denken ausnahmslos zu verwerten sucht, nur so könnte man vermeinen, erscheine ihm die Sicherheit der Mathematik verbürgt.[1] Die Axiome, die man gemeinhin so nennt, müssen daher durch weitere Analyse bewiesen, d. h. auf identische Sätze und den Satz des Widerspruchs zurückgeführt werden.[2] Dass es Leibniz nicht nur bei der Behauptung bewenden liess, zeigt uns sein durchgeführter Beweis des Axiomes, dass das Ganze grösser als sein Teil sei, aus ursprünglichen Definitionen und aus indentischen Sätzen, gemäss dem Satze des Widerspruchs, wobei die Definitionen immer die Forderung der Möglichkeit ihrer Inhalte erfüllen.[3]

Diesen Kampf, das Anschauliche in der Mathematik in Diskursives umzusetzen. mögen uns noch folgende Entwicklungen Leibnizens zeigen, aus der reifsten Zeit seines Denkens.[4] Dass es zwischen zwei Punkten nur eine einzige Gerade gebe und diese ihre kürzeste Verbindungslinie sei, ist gemeinhin ein Axiom. Leibniz aber setzt an Stelle dieses Axioms eine Definition aus der die Eigenschaften der Geraden wie, dass sie die kürzeste Entfernung ist, ferner, dass sie zwischen den Punkten gleichförmig ist, erst folgen. Er definiert nämlich die Gerade als den «einfachsten» Weg, der zwischen zwei Punkten bestimmt ist. Der Weg ist aber nach einer früheren Definition nichts anderes. als die *Ordnung* des Ueberganges von Glied zu Glied. Unter diesen Ordnungen muss es nach Leibniz nur eine einfachste geben, da sie ja ins Unendliche variieren können. Diesen «einfachsten» Weg also, diese einfachste Ordnung des Ueber-

[1] Es ist das in anderer Wendung nichts anderes als der Humesche Satz, dass alle mathematischen Urteile analytischer Natur sind.

[2] Buchenau Casslerer S. 45. [3] Ebendaselbst S. 59.

[4] Ebendaselbst S. 61. Diese Stellen sind der Schrift entnommen: „Aus den methaphysischen Anfangsgründen der Mathematik“ (Initia rerum Mathematicarum metaphisica), verfasst um das Ende des Jahres 1714.

ganges, nennt er Gerade. Diese letztere ist nun weiter die, deren Mittelglieder zu den Endgliedern das denkbar einfachste Verhältnis haben. Und ferner ist diese «eindeutige» Ordnung des Ueberganges auch der kürzeste Weg, seine «Grösse» heisst Enfernung.[1] Man sieht aus den angeführten Worten deutlich, wie wenig es trotz weitgehender Definitionen gelingt, das zu erreichen, was Leibniz eigentlich hier wollte.[2]

Diese Zurückführung der Wahrheit auf identische Sätze, musste nun auch Leibnizen als Kriterium derselben erscheinen, da ja diese Sätze nicht weiter beweisbar sind. Insoferne sie dies gestatten, sind sie im Wesentlichen das, was Leibniz die «logischen oder notwendigen» Wahrheiten genannt hat.[3] Insoferne sie dies nicht zulassen, insoferne sie sich, wie wir schon sahen, auf Erfahrung stützen, die sich nicht so weit analysieren lässt, sind sie «tatsächliche oder zufällige» Wahrheiten, deren Gegenteil nicht undenkbar sei, was bei den ersteren zutrifft. Nach dieser Zweiteilung menschlicher Erkenntnisse, erscheint uns auch das eben behandelte Verlangen Leibnizens in einem neuen Lichte, seine Forderung scheint wenigstens für die Mathematik berechtigt.

Was ist nun aber das Kriterium der Wahrheit der Sätze, die sich auf die Erfahrung stützen, d. h. der Phänomene, der Erscheinungen? Darauf antwortet Leibniz, dass die Uebereinstimmung der Phänomene unter sich, uns als Wahrheit gelten müsse, da sie nicht planlos zustande gekommen, sondern eine Ursache haben werde.[4] Aus der Tatsache ferner, dass wir im Selbstbewusstsein nicht nur ein denkendes Subjekt, sondern auch eine Mannigfaltigkeit von Inhalten gewahren, hatte Leibniz schon vorher geschlossen, dass es etwas ausser uns gibt. Was dieses «etwas» ist, gehört der Methaphysik an.

Auf die obgenannte Weise gewinnen wir nun nach ihm zu den Sinnen Vertrauen. Weitere Kriterien für die Erfahrungswahrheiten,

[1] Buchenau Cassierer S. 61 u. f.

[2] Es dürfte interessant sein, damit die entsprechenden Entwicklungen bei Veronese: „Grundlage einer Geometrie von mehreren Dimensionen" zu vergleichen.

[3] Siehe auch Monadologie § 33 u. f. Habs S. 158 u. f., ferner „Nouveaux essais", Theodicee u. a.

[4] Buchenau Cassierer S. 46. Ebenso in den „Neuen Abhandlungen . . ." nach der zitierten Uebersetzung S. 485: „Ich habe schon in unseren früheren Besprechungen bemerkt, dass die Wahrheit der sinnlichen Dinge durch ihren Zusammenhang gerechtfertigt wird."

wahrscheinlich anderer Art als die oben genannten, sind dann das übereinstimmende Zeugnis vieler und anderes. Dabei zeiht er auch die Beobachtungsweise seiner Zeit und hebt den Mangel an richtigen Induktionen hervor. Doch können wir darauf nicht näher eingehen Nur ein Moment möchten wir noch erwähnen, da es wieder Licht wirft auf schon früher aufgestellte Bestimmungen. Die «Synthesis» bestimmt er näher dahin, dass dieselbe vorliegt,[1] «wenn man von den Prinzipien anfängt, der Ordnung nach die Wahrheiten durchläuft und eine «gewisse Regelmässigkeit» des Fortschrittes feststellt.» «Die Analysis hingegen geht einzig, um das gegebene Problem zu lösen, von diesem zu den Prinzipien zurück, wobei aber oft nur schon getane Arbeit wiederholt wird.»[2]

Diese «Ordnung» und «gewisse Regelmässigkeit des Fortschrittes» ist wieder ein vergeblicher Versuch, das Anschauliche in der Synthese durch Diskursives zu ersetzen, den Satz des Widerspruches als das einzige Fundament zu erhalten.[3]

Anhang des I. Abschnittes.

Nun sei es mir gestattet, von der Entwicklung der Real- und kausalen Definitionen aus, eine Frage zu beleuchten, die in der heutigen Analysis eine gewisse Rolle spielt.

Die Entwicklung der Analysis insbesondere hatte die Einführung von Grössen als notwendig ergeben, die nur rein begrifflichen, rein «Funktionswert» haben, gemeint sind zunächst die «komplexen Zahlen». Die irrationalen Zahlen waren schon längst Besitz der Mathematik geworden. Auch der Funktionsbegriff selbst löste sich immer mehr von seiner ihm noch anhaftenden algebraischen Bestimmtheit, er erweiterte sich zur «transzendenten Funktion», d. h. zur Funktion, die jenseits rein algebraischer Formen liegt, die insbesondere in ihrer Wertbestimmung der irrationalen und komplexen Zahl nicht entraten kann.

Wie kam man zur Aufstellung solcher transzendenten Funktionen? Zunächst erging es den Mathematikern darin so, dass sie gewisse

[1] Buchenau Cassierer S. 48.

[2] Man erinnert sich hier unwillkürlich an die Charakteristik analytischer Urteile durch Kant.

[3] Vergleiche hiezu den kritischen Nachtrag Cassierers zu Russel und Couturat, woraus meine Stellungnahme zu diesem Probleme ohne weiteres ersichtlich.

Verknüpfungsarten von Zahlengrössen, wie Potenzieren, Radizieren, ganz ohne jegliches Bedenken auf Zahlengrössen anwendeten, wo eigentlich der reale Sinn der Operationen zunächst verloren ging. Wenn ich sage «a^4», so weis ich aus der Definition der Potenz was das bedeutet, nämlich a.a.a.a oder a viermal mit sich selbst multipliziert, wenn ich aber aus Analogie auch setze «$a^{\frac{5}{11}}$», so fordert das schon eine *neue* Definition, die mir sagt, was damit bezeichnet werden soll, denn sowie a^4 kann ich das nicht mehr verstehen.

Aber um solche Ungereimtheiten kümmerte sich das Entdeckergenie anfangs nicht, denn zufälliger und doch nicht zufälliger Weise trifft es sich so, dass, wie einer meiner Lehrer einmal bemerkte, die Matematik für uns denke. So zeigte es sich, dass, wenn man die Gesetze, die für ganze Exponenten anwendbar sind, auch für diese gebrochenen Exponenten verwertet, die Sache ihre Richtigkeit bewahrt. Man ging jedoch noch weiter und stellte die Potenz «a^z» auf, wobei z eine komplexe Zahl, also z. B. $\alpha + i\beta$, sein soll ($i = \sqrt{-1}$). Hier häuften sich schon die Schwierigkeiten, denn damit war schon gar nicht mehr der ursprüngliche Sinn zu verbinden. — Als Umkehrung des Potenzierens ergab sich das Radizieren von einem gewissen Gesichtspunkte, und die Bestimmung des Exponenten aus der Potenz führte auf das Logarithmieren. Auch dies blieb vollends verständlich, insolange es sich um reelle Zahlen handelte, wenn auch die Irrationalzahl unentbehrlich wurde. Waren aber einmal die komplexen Zahlen in die Mathematik eingeführt, so drängte es auch von ihnen den Logarithmuss zu bilden. Man führte ihn zunächst ohne Furcht und Bangen ein, ohne sich zu fragen, ob denn der Logarithmus einer komplexen Zahl irgend welchen Sinn habe, oder ob demselben durch eine Definition erst ein Sinn beigelegt werden müsse. Analog erging es mit anderen Funktionen, wie z. B. mit den trigonometrischen. Auch die «unendlichen Reihen» waren frühzeitig in die Mathematik eingeführt worden, doch die Frage nach ihrer Konvergenz, als fester methodischer Frage, trat im Verhältnisse ziemlich spät auf. Aber daneben waren sie zunächst nur für arithmetische und höchstens ganze algebraische Zahlen verwandt; doch auch ihr Gebiet erweiterte sich auf die komplexe Zahl, ja sie wurden dadurch zum Grundfundament der höheren Funktionslehre. Aber mit diesen Erweiterungen häuften sich die Schwierigkeiten, vor allem die Konvergenzfrage der Reihen forderte die ganze Auf-

merksamkeit heraus, damit verbunden die Stetigkeitsfragen der Funktion. Die Erweiterungen von Potenzen, Exponentialfunktion, trigonometrischer Funktionen u. a. auf komplexes Gebiet, zeigten nur begrenzte Gebiete der Anwendbarkeit, indem sie für gewisse Argumente unstetig wurden.

Aber neben dem ungeheuren Aufschwunge der Mathematik ging Hand in Hand, ja gerade dadurch ermöglicht ein Aufschwung der Naturwissenschaften, für uns hier vor allem wichtig der Mechanik und Physik. Diese stellten der Mathematik wichtige Probleme, aber auch sie mussten es gerade sein, die nach einer methodischen Durchdringung der neuen Funktionen drängten, da dieselben sich für die Physik als anwendbar erwiesen.

Die Physik jedoch verträgt keine Funktionen, die plötzlich ihren Dienst versagen, die plötzlich Werte aufweisen wie unendlich gross und die im *allgemeinen* für die Physik keine Bedeutung haben können. Wenn sie schon unstetig werden, so muss man für die Physik vor allem wissen, wo und unter welchen Bedingungen, sonst ist die Mathematik kein wahres Instrument, kein wahrer methodischer Faktor der Mechanik und Physik. —

Der kombinatorische Geist des Menschen ging noch weiter, als nur bis zur Analogieerweiterung der bekannten Funktionen auf komplexes Gebiet. Auch durch Integrale wurden neue Funktionen definiert, wenn sich deren Notwendigkeit ergab. Damit erstand aber auch die Forderung, die ganze Fülle des Neuen unter die konsequente methodische Lupe zu nehmen, denn die Definition wurde fast zur *willkürlichen* Definition. Klar bewusst oder nicht, musste sich hier abermals die Frage erheben, die Leibniz zur Polemik gegen Hobbes in bezug auf Definitionen brachte, ob denn die Definition, selbst mathematischer Grössen und Funktionen, willkürlich sei, oder ob doch gewisse Bedingungen zu berücksichtigen sind, um diesen Definitionen Wirklichkeit zu verleihen. Dies führte dann zu der Frage nach den Real- und im speziellen nach den Kausal-Definitionen, ganz im Sinne Leibnizens. Es genügt nicht, einfach nur zu definieren, sondern man muss auch dartun, dass der definierte Inhalt irgend welchen Sinn habe, dass die Definition also insoferne nicht willkürlich sei. Damit verstehen wir vor allem die fundamentale Bedeutung, die die Reihenentwicklungen, ganz besonders diejenigen in Potenzreihen innerhalb der Funktionentheorie erhielten, umsomehr als ja die Reihentheorie ein viel bearbeitetes Gebiet war.

Durch die Entwicklungsmöglichkeit in eine Reihe, insbesondere eine Potenzreihe, deren Eigenschaften der allgemeinen Natur nach bekannt waren, hat die Funktion ihre Existenzberechtigung legitimiert, sich als wahre mathematische Funktion erwiesen. Oder man konnte unter Umständen eine Funktion direkt durch eine Potenzreihe definieren. — Wie fruchtbar der Gedanke der Bildung von kausalen Definitionen innerhalb der Funktionentheorie werden kann, zeigt am deutlichsten die Entwicklung der Theorie der *elliptischen* Funktionen und darin wieder der *konstruierende* Aufbau derselben innerhalb der Weierstrass'schen Funktionentheorie.

II. Abschnitt.

Mathematik, Raum und Zeit.

Mit dem oben Gesagten im allgemein logischen Zusammenhange steht der Grundgedanke der «Analysis der Lage» von Leibniz, der uns wieder, wie mir scheinen will, ein Moment aufdeckt, das in der neueren Entwicklung der Analysis seine berechtigten Forderungen stellt.

Die Erkenntnis Leibnizens, dass Raum und Zeit nur Ordnungen der Erscheinungen im Neben- bezw. Nacheinander sind, drängte auch innerhalb der Mathematik, insbesondere der Geometrie nach einer neuen Auffassung, denn durch diese Auffassung war der Punkt, bezw. die räumliche Lage, als einer Fixation innerhalb der kontinuierlichen Möglichkeit räumlicher Lagebestimmungen, zum Fundament der Geometrie geworden. Die Geometrie musste also auf Lagebeziehungen, auf Lagefunktionen, zurückgeführt werden. Die analytische Geometrie hatte im Prinzipe auch schon dies Moment erfasst, auch sie suchte bereits in der Beziehung des Punktes zum Koordinatensystem, die Eigenschaften seiner Produkte, der Kurven, festzuhalten, was wir auch schon bemerken konnten. Aber sie bedarf eben des «Koordinatensystems» und das deckt einen logischen Grundmangel in ihr auf, nämlich den, dass sie schon die extensive Ausdehnung, allgemein die extensive Grösse, im Koordinatensystem selbst und dann in der Masseinheit voraussetzen muss, somit nicht eine *reine* Analysis der Lage, sondern im wesentlichen eine solche

der Grösse ist.[1] Daneben weist sie noch andere Schwierigkeiten auf. Zwischen algebraischer Gleichung und Konstruktion ist kein unmittelbarer Zusammenhang. Aus der Konstruktion kann man nicht unmittelbar die Gleichung der Lagebeziehungen, die das Erzeugnis konstituieren ersehen und umgekehrt.[2] Dadurch häufen sich die Umständlichkeiten und was noch mehr ins Gewicht fällt für Leibniz, die analytische Geometrie verliert damit den Grad einer wirklichen Charakteristik, denn nach Leibniz muss eine wahre Charakteristik gerade dieses leisten, dass also Erzeugnis und Erzeugendes sich in ihrer unmittelbaren Abhängigkeit zeigen. Dass die analytische Geometrie diesen Mangel aufweist, weist noch auf etwas anderes hin.

Betrachten wir nämlich das Verfahren der analytischen Geometrie näher, so entdecken wir, dass sie Ergebnisse der Geometrie voraussetzt[3] und erst mit Hilfe dieser ihre Gleichungen, d. h. Lagefunktionen aufstellt. Um z. B. die Gleichung einer Geraden abzuleiten, bedarf es der Sätze über die Aehnlichkeit der Dreiecke und der Proportionalität ihrer Seiten. Kurzum die analytische Geometrie leidet an dem wesentlichen Mangel, dass sie der *methodischen Reinheit* entbehrt, aber es ist ein wichtiger Gedanke der allgemeinen Charakteristik, dass jede Wissenschaft ihre Elemente methodisch rein bilden soll und sie in eben solcher Reinheit zu ihrem methodischen Aufbau verwende. Bezeichnend hiefür sind folgende Worte Leibnizens an den Freiherrn von Bodenhausen:[4] «Ich bin bedacht meinen calculum situs in Form zu bringen, weilen wir bisher nur calculum magnitudinis gehabt und daher unsere Analysis nicht perfecta, sed ab Elementas Geometriæ dependens gewesen. Mir aber müssen die Elemente selbst per calculum herauskommen.»[5]

[1] Buchenau, Cassierer, zur Analysis der Lage, S. 69 und folgende, vergleiche auch Cassierer Leibniz-System.

[2] Ebendaselbst, S. 69 u. 70.

[3] Ebendaselbst, S. 70.

[4] Zitiert bei Cassierer, S. 145.

[5] Es ist vielleicht nicht uninteressant zu bemerken, dass Ingenieur Prof. Ritter in Zürich durch Anführung eines ähnlichen Mangels, den Geometer Professor Fiedler in Zürich, wie mir durch seine eigene Schilderung aus der Vorlesung über Geometrie der Lage bekannt, zur Entdeckung einer neuen Charakteristik, wenn ich mit Leibniz sprechen darf, anregte. Prof. Ritter machte einmal der analytischen Geometrie den Vorwurf, sie vermöge nicht für den praktischen Ingenieur gut verwertbar zu werden, eben weil sich die Ergebnisse der synthetischen Geometrie, vor allem der Kurven und Flächen zweiten Grades, nicht so algebraisch wiedergeben lassen, dass aus der algebraischen Gleichung

Noch eines müssen wir hinzufügen, das dann Leibniz in seinem Entwurf der geometrischen Charakteristik,[1] neben anderem zu verwirklichen suchte.

Schon Euclid, wie die alten Geometer überhaupt beschäftigten sich vielfach mit den sogenannten geometrischen Oertern, d. h. mit der Auffindung von Linien aus gewissen Bedingungen, die ihre Punkte erfüllen müssen. Auch die analytische Geometrie hatte dies aufgenommen und in ihrer Weise verarbeitet und verwendet. Aber der Gedanke des geometrischen Ortes, enthält in sich näher betrachtet, was wir schon andeuten konnten, den Gedanken in einem einheitlichen Grundgesetze, einer Funktion, die die Lage sämtlicher Punkte des Ortes, also ihres Erzeugnisses, bestimmt, auch die spezifische Art, die «Qualität» des Erzeugnisses, festzuhalten. Diesen Gedanken hebt nun jener Entwurf ganz besonders hervor. Die Qualität ist unter diesem Gesichtspunkte sogar das Ursprüngliche, denn sie allein ist in der blossen Lage, dem blossen Punkte durch ein Gesetz eine Funktion festhaltbar. Die Quantität, das Extensive allgemein, die Ausdehnung kann erst durch eine nachherige Fixation, nähere Bestimmung, innerhalb des qualitativ determinierten Erzeugnisses bestimmt werden. Das Ursprünglichere in den Figuren ist somit die *Aehnlichkeit.* Gesellt sich zu ihr die Gleichheit, so entsteht die Congruenz. Diese musste also in einer wahren geometrischen Charakteristik vorausgenommen werden, denn Gleichheit und Aehnlichkeit sind nur Spezialfälle derselben. In dieser Weise ist dies auch in der Tat in der erwähnten Schrift, die eigentlich ein Brief an Huygens ist, erfasst. Von der Kongruenz geht dort Leibniz aus und versucht, mit Hilfe von Definitionen natürlich, eine Wiedergabe der geometrischen Gebilde durch Zeichen, hier Buchstaben, und deren Kombination, so dass unmittelbar die Rechnung die Konstruktion in sich enthält,

unmittelbar die Konstruktion und umgekehrt ersehen werden könnte. Im Prinzipe lag der Mangel wieder in der Umständlichkeit des Koordinatensystems, eines der synthetischen Geometrie, eigentlich fremden Elementes. Durch einen glücklichen Griff hat nun Prof. Fiedler, wenn auch das Koordinatensystem nicht ganz beseitigt, so doch in die Elemente der synthetischen Geometrie selbst derart verlegt, so dass jener Mangel aufgehoben ist. So fruchtbar ward hier eine rein methodische Forderung, die die Praxis zur Grundlage hatte. Auch Leibniz leitete, wie er selbst sagt, vielfach die Rücksicht auf die Praxis, ja sogar im speziellen auf die Maschinentechnik.

[1] Buchenau, Cassierer, S. 77 bis 83.

obiges zu leisten.[1] Die Quantität ist also auf die Qualität hier zurückgeführt. Dass trotzdem die geometrische Charakteristik nicht von dem rein Qualitativen ausgeht, sondern von der Congruenz, hat seinen Grund darin, dass sie als eine Ausgestaltung des Gedankens der Analysis der Lage für die Geometrie, doch von dem Allgemeineren in den Figuren, nämlich der Congruenz ausgehen muss. Für eine reine Analysis der Lage kann nur der erste Weg der richtige sein, nämlich das Quale als das Ursprünglichere zu nehmen und verwenden, die Extensität als sein Erzeugnis betrachten.

Kehren wir nun zu unserem Ausgangspunkt zurück. Es handelte sich darum zu zeigen wie ein methodischer Gedanke der Analysis der Lage auch auf eine Entwicklung innerhalb der höheren Analysis gewisses Licht wirft. Der Gedanke, den wir meinen, ist der der methodischen Reinheit. Innerhalb der Funktionentheorie tritt uns in neuerer Zeit die Forderung entgegen alle ihre Ergebnisse, die man sonst auf geometrische Tatsachen zu stützen versuchte, rein innerhalb der eigenen Methode, die im Prinzipe die erweitert algebraische oder analytische (im mathematischen Sinne hier gebraucht) ist, zu bewältigen. Diese Forderung erwuchs aus der Erkenntnis, dass Geometrie für die Funktionentheorie nicht beweiskräftig sein könne, da sie methodisch einem anderen Gebiete angehört. Sie kann zur Veranschaulichung, als Hilfsmittel für das Vorstellen wohl verwandt werden, aber die Beweise dürfen sich nicht auf geometrische Eigenschaften, sondern müssen sich auf analytische Verhältnisse stützen. Die Eigenschaften der Funktionen müssen sich rein analytisch aus der Eigenart der Variablen und der Funktionsart ergeben, die Geometrie kann nur Erleichterung, nie aber die Bedingung der Beweise sein. Diese Erkenntnis ist fundamental und hat schon manche Erfolge zu verzeichnen. Die Beweise dürfen nicht mehr hergenommen werden, beliebig wo es nur geht und wenn, dann nur provisorisch. Bei dem Studium der höheren Analysis, insbesondere wenn man auf eindeutige begriffliche Fixierung acht hat, tritt das klar vor Augen. Die Integrale innerhalb der höheren Funktionentheorie bringen das ganz besonders nahe.

---

[1] Spezielle Ausführungen der geometrischen Charakteristik an Beispielen zu geben, liegt ausser meiner Absicht, da der genannte Entwurf sich an der citierten Stelle in guter, klarer Uebersetzung nebst Figuren findet. Ferner sei noch auf ihre Beziehung zur Grassmannschen Ausdehnungslehre hingewiesen. Dazu sehe man Couturat im Anhange seines Werkes.

Auf Beispiele einzugehen, kann ich mich hier nicht einlassen nur eines möchte ich noch erwähnen, dass z. B. die Definition des Integrationsweges, nicht als eine bestimmte, anschaulich gegebene Linie aufgefasst zu werden braucht, sondern ganz gut als der Inbegriff aller möglichen Werte, die die Variable annehmen kann. Diese rein analytische Definition des Integrationsweges ermöglicht es, manche Beweise der Funktionentheorie, die sich auf geometrische Anschaulichkeit stützen, rein analytisch zu führen, z. B. den Satz über die Deformation des Integrationsweges einer Funktion innerhalb eines stetigen Gebietes derselben und anderes.

Damit sind wir wieder mitten in die höhere Analysis hineingekommen, deren Entdeckung durch Leibniz wir kennen lernten. Es liegt uns nun ob auf die nähere, vor allem uns hier interessierend methodische Ausgestaltung derselben einzugehen, wobei wir, wie es bei Leibniz eben geht, dazu erforderlichen anderen Betrachtungen nicht ausweichen werden können.

Raum und *Zeit*, sahen wir, sind bereits als ideale Ordnungsmöglichkeiten erkannt. Diese Erkenntnis musste sich bei weiterem Eindringen in Mathematik und Dynamik immer mehr vertiefen. Neben den «Nouveaux essais» wo Leibniz sich vielfach gar zu sehr an seinen möglichen Leserkreis anpasst, wie die Bestimmung erkennen lässt: «Der Raum ist eine Beziehung, eine Ordnung nicht allein für die wirklichen, sondern auch für die möglichen Dinge, wie wenn sie wären,»[1] finden sich die Anschauungen über Raum und Zeit, sowie über Ausdehnung und Dauer, für Leibniz charakteristisch, in den «Metaphysischen Anfangsgründen der Mathematik».[2] Von klaren Definitionen wird ausgegangen, mit einer Schärfe, die den gereiften Denker zeigt. «Gesetzt es existiert eine Mehrheit dinglicher Zustände, die einander nicht ausschliessen, so werden sie als *zugleich* existierend bezeichnet. Wenn von zwei Elementen, die nicht zugleich sind, das eine den *Grund* des anderen einschliesst, so wird jenes als *vorangehend*, dieses als *folgend* angesehen. Mein früherer Zustand schliesst den Grund für das Dasein des späteren ein. Und da wegen der Verknüpfung aller Dinge, der frühere Zustand in mir auch den früheren Zustand der anderen Dinge in sich schliesst, enthält er auch den *Grund* für den späteren Zustand der anderen Dinge und

[1] „Neue Abhandlungen" Schaarschmidt, S. 123.
[2] Buchenau Cassierer S. 53 u. f.

ist somit früher als sie.»[1] Es wird also versucht, die Idealität der Zeit dahin auszuprägen, dass Leibniz ihre Setzungen als früher oder später durch rein logische Verhältnisse nämlich das des Grundes zu erklären sucht, also wieder die Anschaulichkeit in Begriffe aufzulösen. Diese Bestimmung kann aber nur logisch zugelassen werden, denn psychologisch setzt auch das Bewusstsein, dass ein gegenwärtiger Zustand die Folge eines anderen, seines Grundes sei, voraus, dass ich mir auch dieses anderen Zustandes, der früher war, in der Erinnerung bewusst werde. Mit diesem «früher» habe ich aber bereits wieder die Zeit vorausgesetzt.

Bei aller Aehnlichkeit zwischen den Anschauungen Leibnizens und Kants in Bezug auf Raum und Zeit, ist, glaube ich, hier der markanteste Unterschied. Leibnizen sind sie logische, begriffliche Bestimmungen, ideale Ordnungsmöglichkeiten logisch gefasst, Kant sind sie *Anschauungen*.[2] Aus den oben gegebenen Definitionen folgt, dass sich alle existierenden Elemente nur nach den Verhältnissen der Gleichzeitigkeit oder des Vor- und Nacheinander ordnen lassen. Damit erklärt sich die hier gegebene *Definition* der Zeit, als der Ordnung des nicht zugleich Existierenden. Hier wie an vielen anderen Stellen zeigt sich, dass unter dieses «nicht zugleich Existierende» auch das «nicht zugleich Mögliche» gezählt wird, so dass also zu obiger Definition der Zeit Leibniz hinzufügt, dass die Zeit die allgemeine Ordnung der Veränderungen ist. Schon der Umstand, dass Leibniz eine «Definition» der Zeit geben will, zeigt, dass der Hauptunterschied zwischen ihm und Kant in dem bezeichneten Momente liegt. Ist aber Zeit die «allgemeine» Ordnung, so ergibt sich von selbst, dass von jedem besonderen Inhalte der Veränderungen abstrahiert wird, diese allgemeine Ordnung muss aber dann, soll sie nicht in ein «Nichts» zerfliessen, zur allgemeinen Ordnungsmöglichkeit werden, was auch Leibniz ausspricht.

Was ist nun aber *Dauer*, die Leibniz als die «Grösse» der Zeit bezeichnet? Punkt und Augenblick sind nicht Teile von Raum und Zeit, sondern äusserste Grenzen. Aus Augenblicken also kann die Dauer nicht einfach zusammengesetzt werden, denn dem Augenblick als Grenze der kontinuierlichen Verminderung der Zeit kommt

---

[1] Ebendaselbst S. 53/54.

[2] Dabei braucht man „Anschauung" gar nicht rein psychologisch zu nehmen.

keine Grösse zu.[1] Aber damit ist noch nicht völlig ausgeschlossen, dass die Dauer aus dem Augenblicke *entstehe*, *erzeugt* werde, indem in dem «Augenblicke» ein Moment mitgedacht wird, vermöge dessen aus seiner kontinuierlichen *Setzung* die Dauer entsteht. Wie das sinnlich zu fassen wäre, ist hier Nebensache, wie aber ist es begrifflich zu fassen? Hiefür hatte nun Leibniz ein Mittel gefunden, es ist die Beziehung des Integrals als Repräsentanten der Grösse, des Extensiven, zu seinem Differential als dem Intensiven. Damit haben wir noch mehr erreicht, denn damit wird die Vertiefung des letzteren gefordert. So verstanden ist der Ausdruck, Dauer sei die *Grösse* der Zeit, begriffen.

Hiermit ist aber erst das Verhältnis des «nicht zugleich Existierenden» erschöpft. Das Verhältnis des «zugleich Existierenden» geht in die Definition des Raumes ein. «Der Raum ist die Ordnung des Koexistierenden oder die Ordnung der Existenz für alles was zugleich ist.»[2]

Der Punkt war aber schon früher als die Grenze des Raumes, als das Ausdehnungslose, das bei kontinuierlicher Verminderung der Ausdehnung entsteht, definiert worden. Die letztere ist also logisch früher, wenn auch in einer entgegengesetzten Auffassung er zu ihrem Erzeugenden werden kann. Damit ergibt sich die Definition der Ausdehnung als der Grösse des Raumes; in ihrer begrifflichen Bestimmtheit durch das Verhältnis von Integral zu Differential gegeben. Auch dies musste also zur Auffassung des Differentials als Inextensiven drängen. Um aber die Möglichkeit der *Entstehung* der Ausdehnung aus dem Punkte, der einfachen Lage, und der Dauer aus dem Augenblicke, des Integrals aus dem Differentials einzusehen, musste der Begriff der Bewegung, allgemein der Veränderung zuhilfe genommen werden. Schon die erwähnte kontinuierliche Setzung fordert diesen Begriff.

Der Raum, in dem die Bewegung geschieht, ist aber zur Ordnung der Dinge, sofern von ihrer jeweiligen Beschaffenheit abstrahiert wird, geworden. Führt man diese Abstraktion zu Ende, so bleibt nichts zurück als die räumliche Lage, die darum Leibniz als die Bestimmung des Beisammen definiert. Die Bewegung rein begrifflich gefasst, insoferne sie von jedem besonderen Objekte, ja von jedem Objekte überhaupt abstrahiert, ist damit zur *Veränderung der*

[1] Buchenau, Cassierer, S. 54 u. a. Stellen.

[2] Ebendaselbst, S. 54 u. a. Stellen.

Lage geworden, d. h. zur kontinuierlichen Setzung innerhalb der allgemeinen räumlich zeitlichen Ordnung.

Diese kontinuierliche Setzung ist zunächst eine logische Operation, die wir an einem Punkte vornehmen können, aber wenn wir von einem Objekte sagen wollen, dass es sich bewegt, so ist dazu notwendig, dass es einer Setzung von uns nicht erst bedarf, eines so äusserlichen Momentes. Sondern, ein Objekt bewegt sich, muss heissen, *es* verändert seine Lage, d. h. seine Bestimmung des Beisammen und der *Grund für diese Bestimmung liegt in ihm.*[1] Zu dieser wesentlichen Bestimmung führte vor allem die Dynamik, die die Kraft als das Fundament und Subjekt des Körpers, damit also auch der Bewegung kennen lehrte. Diese Fassung der Bewegung als Veränderung der Lage, die Lage selbst als Bestimmung des Beisammen, die Erkenntnis von Raum als der allgemeinen Möglichkeit der Ordnung von Existierenden, d. h. in der Abstraktion von Lagebeziehungen, musste schon frühe die volle *Relativität* von Raum, Zeit und Bewegung dartun.[2] Am deutlichsten ausgeprägt sind diese Gedanken in den Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke, dem Anhänger Newtons.[3]

Im fünften Schreiben an letzteren sucht Leibniz darzutun, wie wir überhaupt zu der Vorstellung eines ausserhalb der Dinge existierenden Raumes kommen und damit im Zusammenhange zu der Behauptung seiner absoluten Realität (die Ansicht Newtons), als eines «notwendigen» Beziehungssystems, ohne das eine Feststellung einer «wirklichen» Bewegung nichtmöglich wäre. Letzteren Einwand hat Leibniz bereits in seinem Begriffe der Kraft überwunden, insofern sie als Subjekt der Bewegung aufgefasst wird. Gewiss, wird hier ausgeführt, insolange ich die Bewegung rein geometrisch betrachte, ist es gleichgiltig, welches Element oder welche Gruppe von Elementen ich als Beziehungssystem wähle, als Koordinatensystem allgemein gefasst. Die Elemente, die ich als Beziehungssystem gewählt habe,

[1] Buchenau, Cassierer, S. 58.

[2] Buchenau, Cassierer, S. 134: „Ich habe mehrfach betont, dass ich den Raum ebenso wie die Zeit für etwas rein Relatives halte, für eine Ordnung der Existenzen im Beisammen, wie die Zeit eine Ordnung des Nacheinander ist. Denn der Raum bezeichnet unter dem Gesichtspunkte der *Möglichkeit* eine Ordnung der gleichzeitigen Dinge, insofern sie zusammen existieren, ohne über ihre besondere Art des Daseins etwas zu bestimmen.“

[3] Buchenau und Cassierer, S. 120 bis 241.

betrachte ich als ruhend und gebe durch eine funktionale, gesetzliche Bestimmung an, wie die übrigen Elemente dazu ihre Beziehung, d. h. ihre Lagebeziehung, ihre Bestimmung des Beisammen ändern. Aber von diesem Gesichtspunkte aus könnten wir jedes Element als ruhend betrachten und die anderen darauf beziehen, so hätten wir also keine Möglichkeit, zu entscheiden, dieses Element bewege sich und jenes nicht. Erst die Frage, in welchem Elemente der *Grund zum Fortschritte* der Bewegung, welches Element, anders betrachtet, in sich die Ursache einer Veränderung der Bestimmung des Beisammen trägt, lässt uns obiges entscheiden und sagen, welches Element sich wahrhaft bewegt und welches nicht. Für die geometrische Betrachtung, für die Phoronomie, ist dies gleichgiltig; seine Bedeutung gewinnt es erst in der Dynamik und weiter in der Physik. Auch dies eröffnet uns das Verständnis des Leibnizschen Satzes, dass für den Uebergang von Mathematik zu Dynamik der Satz des zureichenden Grundes nötiger sei, während für die Mathematik, wie er meinte, jener des Widerspruches ausreiche.[1]

Indem man nun eine bestimmte Gruppe von Elementen als in ihrer Beziehung unveränderlich annimmt und nun findet, dass ein bestimmtes Element im gegebenen Momente dieselben «Bestimmungen des Beisammen» zu ihnen hat, wie früher ein anderes, so sagt man, das erstere ist an die *„Stelle“* des letzteren getreten. So ergibt sich uns hier eine neue Bestimmung des Raumes als des «Inbegriffes der Stellen».[2] Aber der menschliche Geist ist damit nicht zufrieden, er will die «Stelle» nicht nur als diesen reinen Funktions-Beziehungsausdruck bestimmt wissen, in dem Geiste lebt der Begriff, die Kategorie der Substantialität. So setzt er an Stelle desselben *Funktionsausdruckes* eine *Identität*, «ein Ding, das wahrhaft dasselbe ist», und stellt sich die «Stelle» als ausserhalb der Objekte existierend vor. Indem er nun noch von der Entstehung des Raumbegriffes, als des Inbegriffes der Stellen, abstrahiert, entsteht ihm nun der «absolute reale Raum»,

Leibniz selbst unterscheidet streng zwischen Stelle und dem Körper, der sie einnimmt, trotzdem verteidigt er die Relativität des Raumes. Dass er das erstere tut, erkennt man daraus, dass er aus-

[1] Damit widerspreche ich der Behauptung Couturats, der meint, dass für Leibniz diese Sätze gleichbedeutend seien.

[2] Siehe hiezu die „Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke“ an der zitierten Stelle.

drücklich sagt, man müsse zwischen der Stelle und der Lagebeziehung des Körpers, insofern er die Stelle einnimmt, also in ihr enthalten ist, wohl unterscheiden, denn die Stelle kann die gleiche sein, die Lagebeziehung insofern und zwar nur insofern man vom individuellen Körper, der sie einnimmt, abstrahiert, kann es auch sein, aber die *individuelle Lagebeziehung* ist nicht die gleiche, denn die *Kräftebeziehungen* sind in beiden Fällen immer verschieden, da es nach Leibniz keine zwei vollkommen übereinstimmende Körper gibt. Dies wiederspräche der Vernunft, denn woran sollte man sie dann unterscheiden.[1]

Mit der obigen Auseinandersetzung erschliesst sich uns nun noch ein Punkt, nämlich die Frage nach der Beziehung der Dinge selbst, die in Raum und Zeit geordnet sind, zu letzteren. Sie sind einerseits die idealen Möglichkeiten ihrer Ordnung und zwar so, dass sie ohne die Dinge selbst eben nichts anderes als ideale Möglichkeiten sind. Erst die Dinge, in denen diese Möglichkeit zur Wirklichkeit wird, geben ihnen selbst Wirklichkeit. Raum und Zeit als ideale Ordnungen, haben daher nach Leibniz, nur insoferne ein von den Dingen unabhängiges Dasein, als sie es sind die ihrer Ordnung, ihrer Anordnung konkreter gesagt, als Möglichkeiten zugrunde liegen, aber diese Unabhängigkeit ist keine absolute Existenz, sondern das einheitliche Gesetz, die einheitliche allgemeine Grundfunktion, die die möglichen funktionalen räumlich zeitlichen Bestimmungen der Dinge als Erscheinungen in sich enthält. So sagt uns Leibniz in der Bemerkung zum § 15 des fünften Schreibens: «Die Annahme, dass Gott dieselbe Welt eher erschaffen habe, enthält also wie gesagt etwas Chimärisches: sie macht aus der Zeit ein absolutes von Gott unabhängiges Ding, während sie nur mit den geschaffenen Dingen *zusammen* bestehen kann und nur die Ordnung und Grösse ihrer Veränderungen begriffen wird.»

Continuum und Unendliches, traten uns in den letzten Betrachtungen mannigfach entgegen, die nähere Bestimmung und Fixierung des Differentialbegriffes schon fordert ihr volles Verständnis, die also zu betrachten, ist unsere nächste Aufgabe. Das Problem des Unendlichen trafen wir, in seinen geometrischen Schwierigkeiten ringend, bereits im zweiten Kapitel bei *Cavalieri*. Wir sahen auch dort wie es Cavalieri zu bewältigen suchte. Immer wieder betont

[1] Ebendaselbst.

er in der Polemik gegen Guldin, dass er die Gesamtheiten, als Unendlichkeiten, nicht als solche verwende, sondern in ihren Beziehungen, die in festbegrenzten Gegebenheiten festgelegt sind. Dass das Unendliche in dieser Relativität des Vergleichens mit anderen Unendlichkeiten, welche Beziehung durch die die Unendlichkeiten repräsentierenden Gegebenheiten (Linie, Fläche, Körper) gegeben ist, möglich sei, das ist ein Gedanke, den in neuerer Zeit (es dürfte nicht uninteressant sein) Kurt Geissler in seinem Werke: «Die Grundzüge und das Wesen des Unendlichen in der Mathematik und Philosophie» verwendet hat.[1]

Aber diese Auffassung des Unendlichen hat einen wesentlichen Mangel, der sich mit dem Leibnizschen Denken nicht verträgt, da sie nämlich bei ihrem Unendlichen an feste Gegebenheiten anknüpft. Mit anderen Worten, das Unendliche wird hier nicht erzeugt, entsteht nicht, sondern es ist Accidens, ist Eigenschaft eines Dinges. Daran rüttelt nicht, dass dieselbe in ihrer speziellen Bestimmung nur relativ ist, also abhängig. Es ist damit die Möglichkeit, das Unendliche als wahres Instrument des wissenschaftlichen Denkens zu verwenden[2] genommen, wie sich noch zeigen wird, denn diese Möglichkeit kann sich nur auf die Auffassung des Unendlichen als Werdendem gründen. Es wird, um vielleicht in einer anderen Terminologie zu sprechen, das Unendliche so nicht für den synthetischen Gebrauch tauglich, sondern ist analytisches Resultat, das uns nichts Neues lehrt. Leibniz hatte diese Unterscheidung nicht selbständig hervorgehoben, aber sie ist nicht schwer aus seinem Denken herauszulesen. Nicht im Sein, nicht in der Gegebenheit, sondern im Entstehen, in der Konstruktion zeigt sich der wissenschaftliche Wert eines Begriffes.[3] Dieser Gedanke ist ja ein Grundzug der allgemeinen Charakteristik.

Diese Auffassung des Unendlichen war auch durch die neue Entdeckung, in seiner Wirksamkeit für die Bildung des Integrals, gefordert.

Aber die Erkenntnis der Idealität von Raum und Zeit musste auch in ihrer Weise die Frage nach der Unendlichkeit derselben

---

[1] Leipzig 1902.

[2] Schon Nikolaus von Cusa, hat das Unendliche als Erkenntnismittel verwendet. Siehe hierüber Jonas Cohn: „Die Geschichte des Unendlichkeitsproblems“, S. 90.

[3] Siehe hiezu Cassierer: Leibniz' System.

zu erklären imstande sein. Waren Raum und Zeit als ideale Ordnungen erkannt, so war damit ausgeschlossen, dass der unendliche Raum und die unendliche Zeit noch selbständige Accidenzen oder Eigenschaften seien. Sie konnten und mussten nur noch selbst ideale Geltung haben.

So verstehen wir denn die scharfe und klare Begriffsbestimmung, die der Begriff des Unendlichen bei Leibniz fand. Der Begriff des Unendlichen besagt nichts anderes als das *Fortbestehen desselben Grundes*, seinem Grundwesen nach. Die «Nouveaux essais» sagen es so klar wie möglich an Hand des Beispieles einer unendlichen Geraden. «Nehmen wir eine gerade Linie und verlängern wir sie dergestalt, dass sie das Doppelte von der ersten ist, so ist klar, dass die zweite, welche der ersten vollkommen ähnlich ist, ebenso verdoppelt werden kann um eine dritte zu haben, welche auch den früheren ähnlich ist; da dasselbe Verhältnis immer statt hat, so wird man unmöglich jemals aufgehalten. Es kann also die Linie ins Unendliche dergestalt verlängert werden, dass der Begriff des Unendlichen aus dem der Aehnlichkeit oder dem *Fortbestehen desselben Grundes* entspringt und sein Ursprung ist derselbe, wie der der ewigen oder notwendigen Wahrheiten.»[1] Oder in Bezug auf die Zeit: «Aber um den Begriff der Ewigkeit daraus zu ziehen muss man ferner bedenken, dass derselbe *Grund* immer bleibt um weiter zu gehen. Diese Erwägung vollendet den Begriff des Unendlichen in dem möglichen Fortschreiten.»[2]

Jetzt begreifen wir auch die Lösung, die Leibniz den Fragen nach der unendlichen Teilbarkeit gibt. Der Raum wie die Gerade und die Zeit können ins unendliche geteilt werden,[3] denn in der Geraden wie in der Zeit ist der Teil dem Ganzen ähnlich, kann also wieder in derselben Weise geteilt werden, allgemein kann jedes stetige Gebilde bis ins Unendliche geteilt werden d. h. es liegt kein Grund vor an irgend einer Stelle mit der Teilung Halt zu machen, sondern im Gegenteil es besteht immer der gleiche Grund zu weiterer Teilung. Diese letzten Bestimmungen sind insbesondere auch für die Dynamik von grosser Wichtigkeit.

---

[1] Schaarschmidt „Neue Abhandlungen" S. 133.

[2] Ebendaselbst S. 128. Dazu vergleiche man eine neu hinzugekommene Bestimmung des Unendlichen bei G. Cantor zur Bestimmung seiner transfiniten Zahlen. „Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre."

[3] Buchenau Cassierer „Metaphys. Anfangsgründe S. 60.

Die Fruchtbarkeit dieser Auffassung des Unendlichen ergibt sich nun vor allem in ihrer Anwendung aber nicht zum mindesten rein methodisch für ein Problem, auf das sie selbst hinweist, nämlich das des Kontinuums und Leibniz selbst sagt es uns, dass der Begriff des Kontinuums seinen Quell im Unendlichen habe.[1] Erst in Verbindung mit dem Kontinuum wird uns auch der Sinn der unendlichen Teilbarkeit vollends erschlossen und seine Fruchtbarkeit vollends erwiesen. Aber von vornherein ist man sich klar zu sein, dass das Kontinuum wiederum nicht als eine an den Dingen gegebene Eigenschaft aufzufassen ist, sondern es erschliesst sich uns erst vollends im Begriffe der «Kontinuation», der kontinuierlichen Ausbreitung oder Entfaltung. Schon vielfach ist uns innerhalb unserer Betrachtungen dieser Begriff, wenn auch nicht in dieser Terminologie, entgegentreten. So ist die Ausdehnung als Grösse des Raumes, durch die Kontinuation des einfachen Punktes, des Ortes, entstanden zu denken. Als begriffliche Charakteristik, also auch als die mathematische, hat uns für alle diese Erzeugnisse der Kontinuation die Beziehung von Differential und Integral zu gelten. Das Integral ist jene Grösse, die durch Kontinuation des Differentials entstanden ist, insoferne man dieser kontinuierlichen Ausbreitung bestimmte Grenzen setzt. Die Kontinuation und ihr Erzeugnis die kontinuierliche Grösse ist dabei sinnlich, d. h. anschaulich nur als fertig, als Gegebenheit zu fassen. Dem Verstande bleibt die Aufgabe, die Gegebenheit erst durch einen Prozess entstanden zu denken.

Hiezu musste, wie auch Leibniz selbst sagt, der Begriff des Unendlichen seine Hilfsmittel liefern. Der Begriff des Unendlichen, als eines Instrumentes des Werdens, erschöpfte sich wie wir sahen, wesentlich in dem Fortbestehen desselben Grundes, so dass der Abschluss niemals in einem anschaulichen Ganzen erreicht, sondern nur in einer Grenzsetzung im Prozesse, im gesetzlichen Fortschritte, gedacht ist. — Hier beim Problem des Kontinuums musste aber ein anderes Moment noch in Kraft treten. Es war schon früher erkannt, dass die Linie, auch ein Repräsentant des Stetigen, niemals aus Punkten oder die Oberfläche niemals aus Linien zusammengesetzt werden kann, im Gegenteil sieht man recht zu, so setzt die Linie schon den Begriff des Kontinuums voraus, innerhalb dessen der Punkt erst durch eine Grenzsetzung zu erreichen ist. Das Ent-

[1] Ebendaselbst, S. 54.

stehen der gegebenen Linie im Prozesse der Kontinuation des Einfachen, hier des Punktes, setzt also das Kontinuum voraus. Ja gerade das Prinzip der unendlichen Teilbarkeit musste diese Anschauung deutlich zum Ausdruck bringen. Dieselbe bedeutet im wesentlichen das Fortbestehen desselben Teilungsgrundes. Dieses setzt aber einen Untergrund, in welchem es bestehen kann, voraus. Dieser Untergrund nun in welchem das Fortbestehen desselben Teilungsgrundes gedacht werden kann, ist das Kontinuum, dessen Begriff eben darin eine wesentliche Bestimmung hat, dass er uns von vornherein nirgends selbst anleitet, innerhalb seiner irgendwo im Prozesse eine Grenze zu setzen. Im Gegenteil er fordert zu immer weiterem Fortschritte auf, und nur durch eine logische Setzung in der Mathematik z. B. ergeben sich Grenzen in ihm. Nur so ist auch der wahre Inhalt der Grenze zu fassen und es kann darum im Kontinuum kein «Kleinstes» geben, wie Leibniz vielfach ausführt. Gerade so wie für den Fortbestand desselben Teilungsgrundes, muss andererseits auch für den Fortbestand desselben Grundes in das Unendlichgrosse ein solcher Untergrund, das Kontinuum als des ersteren Möglichkeit, vorausgesetzt werden.

Diese Erkenntnis erschliesst uns weiter das Verständnis für die Tatsache, dass Leibniz den Begriff der Kontinuität, stets als das *Kontinuitätsprinzip* ausspricht. Schon die ganze Anwendung innerhalb der höberen Analysis, weist ebenfalls auf diese Fassung hin. Ihre ganzen Auseinandersetzungen, setzen den Begriff der Kontinuität, wie wir auch an geböriger Stelle erwähnten, voraus. Die Betracbtungen von Mechanik und Dynamik wiesen allüberall daraufhin, ja sie mussten diese Voraussetzung fordern, damit die Mathematik auf sie anwendbar werde. Einzelne Beispiele aus Leibniz herbeizuholen, finde ich nicht für nötig.

Das Kontinuitätsprinzip, bezeichnet Leibniz auch näher, als das Prinzip der allgemeinen Ordnung, als Erkenntnisprinzip oder Hypothese, die uns eine einheitliche, eindeutige Erklärung der Erscheinungen ermöglicht. Das Verständnis dieser Bestimmungen ergibt sich teils aus dem schon gesagten, teils aus dem was nocb gesagt werden wird.

Es ist auch eines jener Prinzipien, das der Mathematik vor allem der höheren Analysis die Anwendbarkeit auf die Erscheinungen ermöglicht, denn in diesen ist es von unbedingter Notwendigkeit.[1]

[1] Buchenau, Cassierer, S. 84.

Nun muss aber die Frage nach dem Verhältnis von Kontinuation und Kontinuität beantwortet werden. Vor allem ist festzuhalten, was auch schon gesagt wurde, dass erst in der ersteren sich der wissenschaftliche Wert des letzteren erschliesst. Dass dem so ist erhellt auch aus den Beispielen, die Leibniz zur Erläuterung seines allgemeinen Prinzipes anführt. Vor allem das Beispiel der gemeinsamen Erzeugung der Kegelschnitte durch die zentrale Projektion eines Kreises[1]. Ferner die Ableitung der Eigenschaften der Parabel aus denen der Ellipse, indem man sich die Parabel durch einen stetigen Uebergang aus der Ellipse entstanden denkt.[2] Aus diesen Beispielen und ähnlichen[3] ersieht man, dass darin der Begriff der «Erzeugung» eine wichtige Rolle spielt, der hier auf Grund des Kontinuitätsprinzipes den stetigen Uebergang vermittelt. So liegt also auch hier die Kontinuität als Prinzip zugrunde, während dieses Prinzip erst in der Kontinuation, der stetigen Erzeugung seine Realität offenbart. Ganz analog verhält es sich ganz allgemein mit Raum und Zeit. Dass dies die Auffassung Leibnizens ist, zeigen uns viele seiner Ausführungen, die dieses Prinzip verwenden. Den Gesetzen des Stosses wird in der Kritik der Descartes'schen Prinzipien[4] das Kontinuitätsprinzip zugrunde gelegt, d. h. es wird als Hypothese für sie vorausgesetzt. Seine Gültigkeit erweist es darin aber erst dadurch, dass, indem man mit seiner Voraussetzung, die einzelnen Fälle unter dem einheitlichen Begriffe des Ineinanderübergehens, also der stetigen Veränderung fasst, sich eine einheitliche Erklärung der Stossvorgänge ergibt.

Aber gerade bei diesen Fragen zeigt es sich auch schon in seinem grossen wissenschaftlichen Wert als Hypothese. Es ermöglicht nicht nur eine einheitliche Erklärung, sondern es *fordert* z. B. die Ruhe nicht als einen von dem Bewegungsvorgange absolut verschiedenen Fall aufzufassen, sondern sie mit in die stetige Reihe der möglichen Bewegungszustände aufzunehmen und ihre Gesetze als Spezialfälle der gewöhnlichen Bewegungsgesetze aufzufassen. Diese Auffassung konnte in der neuen Rechnung auch ihre mathematische Stütze finden.

Diesen grossen Wert des Kontinuitätsprinzipes, dass es also nicht nur Erklärungsmittel, sondern auch Mittel zur Eröffnung neuer

[1] u. [2] Buchenau, Cassierer, S. 85/86. „Ueber das Kontinuitätsprinzip" (1687).
[3] Ebendaselbst, S. 85.
[4] Ebendaselbst, S. 285 u. f.

Fragen und Probleme und deren Lösung sein kann, das Charakteristikum einer echten, wahren Hypothese, hat Leibniz selbst an vielen Stellen hervorgehoben.

Besehen wir uns die spezielle Formulierung die Leibniz seinem grossen Prinzipe gab, so erkennen wir darin leicht,[1] wenn wir es in die Sprache der Mathematik umsetzen, einfach den Ausdruck für die Stetigkeit von Funktionen. Es heisst z. B.:[2] «Wenn in der Reihe der gegebenen Grössen zwei Fälle sich stetig einander nähern, so dass schliesslich der eine in den anderen übergeht, so muss notwendig in der entsprechenden Reihe der abgeleiteten oder abhängigen Grössen, die gesucht werden, dasselbe eintreten.» Es hängt dies von dem folgenden noch allgemeineren Prinzipe ab: «Einer geregelten Ordnung im Gegebenen, entspricht eine geregelte Ordnung im Gesuchten».[3] Die Analogie mit der Bedingung der Stetigkeit einer Funktion $f(x)$, die da lautet, eine Funktion $f(x)$ ist stetig, wenn für einen Wert der Variablen x_1 sich sagen lässt: Wird $[x_1 - x] < \delta$, so muss $[f(x_1) - f(x)] < \varepsilon$ sein, oder in Worten, es muss sich zu jeder Zahl ε, die beliebig klein sein kann, eine Zahl δ angeben lassen, so dass für den absoluten Wert (mathematisch verstanden) von $x_1 - x$ kleiner als δ der absolute Wert von $f(x_1) - f(x)$ kleiner als ε ist, lässt sich leicht einsehen. Dies wird noch erleichtert, wenn man folgende Worte Leibnizens in Betracht zieht, welche er bei dem Beispiele der Ableitung der Parabel aus der Ellipse erwähnt: « .... man wird demnach Kraft unseres Prinzipes alle von der Ellipse geltenden geometrischen Sätze ohne Ausnahme auf die Parabel anwenden können, sofern diese als eine Ellipse, deren ein Brennpunkt unendlich fern ist, angesehen wird, oder — wenn man den Ausdruck des Unendlichen vermeiden will — als eine Figur, deren Unterschied von der Ellipse unter *jeden beliebigen kleinen Wert vermindert werden kann.*»[4]

[1] Cassierer, am gehörigen Orte, hebt dies auch hervor.

[2] Buchenau, Cassierer, S. 84; „Ueber das Kontinuitätsprinzip".

[3] Datis ordinatis etiam quaestia sunt ordinata.

[4] Buchenau, Cassierer, S. 86. Man beachte hier auch die Konzession, die Leibniz seinem Leser macht in den Worten „... oder — wenn man vermeiden will ..." Es ist das auch eine Bestätigung für unsere schon früher gemachte Bemerkung, dass sich Leibniz nur zu oft in der Ausdrucksweise an seinen etwaigen Leser anzupassen sucht. Für ihn ist das Unendliche bereits klar, aber für das gewöhnliche Denken sucht er für denselben Tatbestand leichter fassliche Bestimmungen. —

Mit den letzteren Untersuchungen haben wir uns den Weg geebnet um die endgültige Ausgestaltung des **Differentialbegriffs** bei Leibniz zu betrachten.

Zwei Begriffsbestimmungen des Differentials sahen wir schon in den ersten Zeiten der Entdeckung der höheren Analysis platzgreifen. Einmal erschien es als unendlich kleine extensive Grösse, das andere Mal büsste es diese Extensität ein und erhielt seinen mathematischen und logischen Wert durch eine rein begriffliche, intensive Bestimmung. [1] Welches ist nun das Richtige? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir noch andere Umstände herbeiziehen. In seiner Schrift «Elementa calculi novi» [2] wird der unendlich kleine Zuwachs der Abscisse, also das was wir gemeinhin als das Differential dx bezeichnen, als «momentanes Increment», also momentaner Zuwachs bezeichnet. Damit hätten wir eine dritte Bestimmung des Differentials und stellen wir noch die dazu, dass es als eine beliebig kleine Grösse aufgefasst werden kann, so wird es scheinbar noch schwieriger die richtige herauszufinden, oder man könnte dann, in Anbetracht von noch anderen dazu gehörigen Aufstellungen Leibnizens, versucht sein, Leibnizen überhaupt die klare Einsicht in diese Frage abzusprechen, was auch in der Tat geschehen ist. Wir werden versuchen diese letztere Ansicht zu widerlegen.

Um die Bestimmung des Differentials als momentanen Incrementes zu verstehen, führen wir eine Stelle Leibnizens aus dem «Specimen Dynamicum» an, wo es bei Gelegenheit der Erläuterung von Bewegungsgrösse und Impuls heisst: «Wir können jedoch im wissenschaftlichen Sprachgebrauche recht gut einen *Zuwachs*, der *schon erfolgt ist*, oder noch erfolgen soll, von dem Zuwachs der *eben jetzt* erst eintritt, unterscheiden und diesen als Increment oder Element des Zuwachses bezeichnen, ebenso können wir zwischen

---

Ob das Kontinuitätsprinzip in jener Allgemeinheit aufrecht erhalten werden kann, wie es Leibniz wollte ist zu bezweifeln, seine Wichtigkeit und Fruchtbarkeit kann man jedenfalls nicht leugnen.

[1] „Intensiv", ist hier im Gegensatz zu extensiv gemeint.

[2] Gerhardt. „Die Entdeckung der höheren Analysis." Beilage VI (1689). Elementa calculi novi pro differentiis et summis, tangentibus et quadraturis, maximis et minimis, dimensionibus linearum, superficierum, solidorum, aliisque communem calculum transcendentibus.

dem *momentanen* Akt des Herabfallens und dem Weg, der im Fall schon zurückgelegt wurde, einen Unterschied machen.»[1]

Macht man sich diese Worte klar, so sieht man, dass diese Bestimmung ganz allgemein ist. Sie trifft ebenso die rein mathematische Grösse des Differentials, wie die phoronomische der Geschwindigkeit, wie die rein dynamische der Kraft oder Energie. Damit sehen wir auch ein, was Leibniz damit meint, wenn er sagt, diese dx seien wie momentane Incremente zu betrachten, «ut incrementa momentanea».[2]

Leibniz hatte also schon hier[3] erkannt, dass das Wesen des Differentials im Inextensiven, in dem Zuwachs der *„eben"* jetzt eintritt, liegt. Denn der Zuwachs, der «eben jetzt eintritt», bedeutet wenn man ihn schärfer betrachtet, und mathematisch auffasst, nichts anderes, als dass in dem bezeichneten Augenblicke, geometrisch dem bezeichneten Punkte, der Akt des Zuwachses, des «eben jetzt Erfolgens» mitzudenken ist, d. h. das Gesetz, die Funktion, das ihn, den Zuwachs, unentfaltet in sich enthält und vermöge dessen er zur Wirklichkeit wird, wenn wir geometrisch eine sukzessive Setzung von Punkten vornehmen, oder dynamisch durch die Kraft (Energie) selbst die Bewegung erfolgt, d. h. in beiden Fällen der wirkliche elementare Zuwachs hervorgebracht wird.

Es ist also der Begriff der Bewegung notwendig, aber in jener reinen Ausprägung, wie wir ihn kennen gelernt haben, losgelöst zunächst von allem sinnlich Erfahrenen. Dies zeigt uns auch der Hinweis Leibnizens in der Schrift «Elementa calculi novi» auf die Aehnlichkeit mit der Methode Cavalieris.

Diese Bestimmung des Differentials als Increment, als «eben jetzt Zuwachses» enthält auch mit in sich jene als inextensives Element, d. h. als einer Grösse, die erst in der Kontinuation das Integral erzeugt. Diese Kontinuation stellt sich uns also hier dar als die logische Setzung von Bestimmungen, innerhalb eines mit dem Punkte mitgedachten Gesetzes, innerhalb dessen eben jene kontinuierliche Entfaltung erfolgt.

Das Differential als unendlich kleine, festbestimmte, extensive Grösse, erschien uns zuerst in den ersten Anwendungen der höheren Analysis auf rein geometrische Probleme. Hier ist es dann eigent-

[1] Buchenau Cassierer. S. 262.

[2] Gerhardt. Beilage VI.

[3] Die Schrift „Elementa calculi novi" ist aus dem Jahre 1689. Siehe Gerhardt, auch Cantor.

lich nicht das echte Differential, sondern mehr ein möglicher Repräsentant desselben, die unendlich kleine Grösse. Das Integral bedeutet nun aber auch schon unter dieser Auffassung den Inbegriff oder wie Leibniz in der «Elementa calculi novi» noch sagt eine Summe, von unendlich vielen unendlich kleinen Elementen. Aber das Unendliche ist ja nur im Fortbestehen desselben Grundes zu denken, kann also nie ganz durchlaufen werden, also kann auch obige Summe nicht eigentlich als Summation im arithmetischen Sinne aufgefasst werden, sondern fordert eine Erhebung darüber. Sie fordert eine einheitliche Zusammenfassung, die niemals in der Anschauung gegeben sein kann, sondern nur begrifflich zu erfassen ist. Aber wir konnten auch schon früher bereits bemerken, dass selbst das «dx» als unendlich kleine extensive Grösse gefasst, das Moment der Veränderlichkeit in sich aufnahm, d. h. als beliebig unendlich klein genommen werden konnte. Diese Unbestimmtheit liegt eben schon im Begriffe des Unendlichkleinen, das eben nur als jenes, das jenseits aller möglichen *sinnlichen* Anschauung liegt, bestimmt ist, weshalb Kurt Geissler auch dessen nur *relative* Bestimmungsmöglichkeit behauptet.

Eine einfache Flächenbestimmung mit Hilfe von Integralen musste nun aber lehren, dass unter dieser Auffassung entweder eine mathematiscbe Unexaktheit vorliegt, d. h. dass das Integral nicht vollends genau die Fläche angibt, oder wenn sie dies doch tut, dann stehen wir vor einem mathematisch logischen Rätsel, denn solche Flächenbestimmungen zerlegen die Fläche immer in schmale Elementarstreifen, die eigentlich einseitig krummlinig begrenzte Trapeze sind, aber wegen der Kleinheit als Rechtecke betrachtet werden.

Eine Auffassung des Differentials als unendlich kleine extensive Grösse muss also logisch das Vorhandensein eines Fehlers, und mag er noch so unendlich klein und daher gegen das Endliche vernachlässigbar sein, zugeben, d. h. sie gibt zu, im Integral nur eine Annäherung zu haben. Man versucht sich zwar auch noch so zu helfen, dass man nach Art der alten Geometer beweist, der Fehler könne so klein als man nur will gemacht werden. Doch nicht darauf kommt es an, sondern darauf, ob er überhaupt zum vollen Verschwinden gebracht werden könne. Den obigen Ausweg verwendet auch Leibniz in der ersten Zeit, später aber verwendet er diese Tatsache in einem andern Sinne, wie wir noch sehen

werden, denn er verwirft später mit voller Entschiedenheit die Auffassung des Unendlichkleinen als aktuell Unendkleinen, wie dies vornehmlich in dem Briefwechsel mit Bernoulli zutage tritt.

Hier nun ist wieder eine Stelle um zu zeigen, wie Leibnizens Art sich an seine Leser anzupassen, ihm Missverständnisse seiner Gedanken eintrug. Er hatte in manchen Veröffentlichungen das Unendlichkleine durch das Verhältnis des Sandkornes zur ganzen Erde oder der Erde zum gesamten Weltall zu erläutern gesucht. Dieses musste notwendig Menschen, die gewohnt waren, scharf zu denken, auf die Ansicht bringen, dass Leibniz das Unendlichkleine doch als aktuell Unendlichkleines auffasse. Wie sehr das wahr wurde, schon zu seiner Zeit, ersehen wir auch aus dem Briefwechsel mit Varignon.

In einem Briefe vom 28. November 1701 schreibt Varignon: «Der Herr Galloys ..... verbreitet hier, Sie hätten erklärt, dass sie unter dem Differential oder dem Unendlichkleinen nur eine, zwar sehr kleine, dennoch aber konstante und bestimmte Grösse verstehen, wie sie etwa die Erde mit Bezug auf das Firmament oder einem Sandkorn mit Bezug auf die Erde zukommt, während ich das Unendlichkleine oder das Differential einer Grösse, dasjenige bezeichne, worin sie *unerschöpflich* ist. Infinit oder indefinit habe ich also alles Unerschöpfliche, infinit oder indefinit klein — relativ zu einer gegebenen Grösse — dagegen dasjenige genannt, worin diese unerschöpflich ist. Daraus habe ich den Schluss gezogen, dass im Differential-Kalkul die Ausdrücke: Infinit, Indefinit, an Grösse unerschöpflich, grösser als jede angebbare Grösse, unbestimmbar klein — völlig gleichbedeutend sind. Hierüber erbitte ich mir ihr Urteil, um den Gegnern dieses Kalküls Einhalt gebieten zu können ......»[1]

In dieser Bestimmung des «unerschöpflich» liegt bei näherem Zusehen in der Tat dasselbe, wie in der unendlichen Teilbarkeit, nämlich die Unmöglichkeit eines extensiv Aktuellunendlichkleinen. Aber diese Bestimmung ist doch andererseits unbestimmt, ermangelt der logisch scharfen Charakteristik. In der Antwort Leibnizens auf dieses Schreiben, scheinen mir die Mängel vollends beseitigt. Hier sagt uns Leibniz,[2] dass seine Absicht bei dem genannten Vergleiche von Erde und Weltall oder Sandkorn mit Erde nur die war, zu

[1] Buchenau Cassierer. S. 94/95.
[2] Ebendaselbst. S. 96 u. f.

zeigen, dass man die mathematische Analysis von metaphysischen Streitigkeiten nicht abhängig zu machen brauche, und dass es *nicht unerlässlich* sei, für *den praktischen Gebrauch in aller Strenge* auf das Unendlichkleine und seine Bestimmungen einzugehen.

Deutlicher kann man wohl seine Ansicht nicht kund tun und schon dadurch alle jene zum Schweigen bringen, die da behaupten, Leibniz sei sich über das Differential nicht zur Klarheit gekommen. Doch wir erhalten noch weitergehende Aufklärungen.

Auch lag ihm daran, sagt uns Leibniz am angeführten Orte weiter, nicht nur das Unendlichkleine als *solches* zu erklären, sondern die *Möglichkeit* verschiedener Grade des Unendlichkleinen anzunehmen, darzulegen, wie sie die Analysis in den höheren Differentialen, wie sie die Mechanik in der Beschleunigung forderte. «Daher habe ich früher in den «Acta Eruditorum»[1] einige Hilfssätze für die Rechnung mit dem Unvergleichbaren aufgestellt, die man *sowohl auf das Unendliche im strengen Sinne* wie auch auf Grössen anwenden kann, die *an anderen gemessen nur nicht in Betracht kommen.*»[2] Also Leibniz war sich über den markanten Unterschied vollends klar, er wusste aber auch, dass sich unter einem bestimmten Gesichtspunkte beides vereinigen lasse und so ermögliche, dass das Resultat richtig bleibe, ob man nun das «Unendlichkleine im strengen Sinne» oder das Unendlichkleine, als mit dem Endlichen unvergleichbar kleine Grösse auffasse.

Das ganze Problem beschränkt sich also, hat man einmal diese beiden Arten von Grössen scharf herausgehoben, meiner Ansicht nach darauf, jenen Gesichtspunkt darzulegen.

Das Unendlichkleine im strengen Sinne, d. h. das Increment, das Differential als *Null aber nur in Bezug auf Extension nicht aber in Bezug auf begriffliche Determination*, d. h. insoferne in ihr ein Gesetz, eine Funktion mitgedacht ist, vermöge dessen durch Entfaltung, durch Setzung in ihm das Integral als Repräsentant der Extension wird, ist die allein richtige Auffassung des Differentials, wie sie vor allem die Dynamik *auch* fordert und wohl zu unterscheiden von dem durch Abstraktion aus der sinnlichen Anschauung entstandenen Aktuellunendlichkleinen, oder Relativunendlichkleinen

---

[1] Die Schrift auf die sich Leibniz hier beruft ist das „Testamen de motum coelestium causis" Aeta Eruditorum 1689. Siehe Cassierer, Buchenau, S. 97, Anmerkung 70.

[2] Buchenau, Cassierer, S. 97.

als das es uns auch entgegentritt. Weitere Betrachtungen sollen noch bestätigen, dass sich Leibniz darüber vollends klar war, wie wir schon behaupteten.

So heisst es im unmittelbaren Anschlusse an die Seite 100 zitierte Stelle: «Hierbei ist jedoch zu berücksichtigen, dass die unvergleichlich kleinen Grössen, selbst in ihrem populären Sinne genommen keineswegs konstant und bestimmt sind, dass sie vielmehr, *da man sie so klein nehmen kann als man will, in geometrischen Erwägungen dieselbe Rolle, wie die Unendlichkleinen im strengen Sinne spielen.*»[1] Damit also hat Leibniz gezeigt, unter welchem Gesichtspunkte jene Gleichsetzung beider Auffassungen möglich ist. Schöner und klarer konnte nicht bestätigt werden, was ich darüber aussagte.

Nun kommt allerdings jene versöhnliche Natur Leibnizen zum Vorschein, in der Mathematik eher Unheil als Heil stiftend, weil sie zu oft Missverständnisse hervorruft, indem er an seine Gegner Konzessionen des Nachgebens macht. Er macht nämlich das Zugeständnis, das ich schon erwähnte, man könne zeigen der Fehler sei kleiner als jede angebbare Grösse, da doch, und nun bricht wieder die richtige Auffassung durch, das Unendlichkleine in dieser Auffassung so klein als man will genommen werden kann. Diese letztere Auffassung bezeichnet jedoch Leibniz selbst als die nicht absolut strenge. «Ihr Vorzug, meint er, läge darin, dass sie unmittelbar und augenscheinlich und in **einer** *Art* den eigentlichen Quell der Entdeckung frei legt, dasjenige gibt, was die Alten, so z. B. Archimedes, auf Umwegen vermittelst des indirekten Beweises erreichten.»[2] «Man kann somit die unendlichkleinen und unendlichen Linien — auch wenn man sie nicht in metaphysischer Strenge und als reelle Dinge zugibt — doch unbedenklich als ideale Begriffe brauchen, durch welche die Rechnung abgekürzt wird» — und nun kommt wieder ein verhängnisvoller Satz aus dem Kurt Geissler in seinem schon genannten Werke herauslas Leibniz hätte gelegentlich auch gar das Unendlichkleine als imaginäre Grösse aufgefasst — «ähnlich den sogenannten imaginären Wurzeln in der gewöhnlichen Analysis, wie z. B. $\sqrt{-2}$. Mag man diese auch als imaginär bezeichnen, so

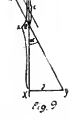
[1] Buchenau, Cassierer, S. 97 u. 98.

[2] Ebendaselbst, S. 98. Die Klarheit Leibnizen über diese Punkte, die hier zutage tritt könnte fast beschämend genannt werden, für alle die ihn missverstanden.

sind sie dennoch nützlich und bisweilen sogar unentbehrlich um auf analytische Weise reelle Grössen auszudrücken».[1] Dass das in Wirklichkeit, vorurteilslos verstanden, nur besagen will und soll, wie man sicb die Sache verständlicher machen kann, oder besser, wie man bei aller Gegnerschaft doch die Unentbehrlichkeit jener Grössen begreifen kann, brauche ich wohl nicht hinzuzufügen, denn die angeführten Worte sprechen es selbst aus, wozu ich nocb folgende Worte Leibnizens beifüge: «Man darf jedoch nicht glauben, dass durch diese Erklärung die Wissenschaft des Unendlichen herabgewürdigt und auf Fiktionen zurückgeführt wird .....»[2]

«Ebenso kann man sagen, dass das Unendliche und Unendlichkleine so fest gegründet ist, dass alle Ergebnisse in der Geometrie, ja selbst alle Ergebnisse in der Natur sich so verhalten, als ob beides vollkommene Realitäten wären,»[3] d. h. als ob sie nicht nur rein begrifflich zu fassen wären, sondern als ob man von ihnen direkt Erfahrung haben könnte.

Zum Abschlusse dieser Betrachtungen über die Auffassung des Differentials bei Leibniz wollen wir einer Schrift aus dem Jahre 1702[4] ein längeres Zitat entnehmen, worin Leibniz seine Auffassung durch den gewöhnlichen algebraischen Kalkül klarzulegen und zu rechtfertigen sucht.


Fig. 9

Die beiden Geraden A X und E Y Fig. 9 mögen sich im Punkte C schneiden. Ferner sei E A ⊥ zu E X und ebenso X Y ⊥ zu E X und schliesslich sei der Winkel A, den die beiden Geraden AY und E X einschliessen von 45° *verschieden.*

«Dann verhält sich, da die Dreiecke C A E und C X Y einander ähnlich sind, $x - c : y = c : e$. Wenn nunmehr die Gerade AY sich mehr und mehr dem Punkte E nähert, dabei jedoch in dem variablen Punkte C immer den gleichen Winkel mit E X bildet, so werden offenbar die Strecken c und e immer kleiner werden, ihr Verhältnis jedoch wird ungeändert bleiben. Wir wollen annehmen, dass es von der Gleichheit verschieden, der betreffende Winkel also nicht gleich 45° ist. Setzen wir nun den Fall, dass die Gerade AY schliesslich durch den Punkt

[1] Buchenau, Cassierer, S. 98/99.
[2] Ebendaselbst, S. 99.
[3] Ebendaselbst, S. 99/100.
[4] Ebendaselbst, S. 101—104.

E hindurchgeht, so werden offenbar C und A in diesem einen Punkte zusammenfallen, die Strecken AC und AE oder c und e werden also verschwinden. Das Verhältnis oder die Gleichung $\frac{x-c}{y} = \frac{c}{e}$ gestaltet sich also zu $\frac{x}{y} = \frac{c}{e}$ um. In dem vorliegenden Falle wird also vorausgesetzt, dass auch er unter die allgemeine Regel fällt. Dennoch aber werden c und e nicht im absoluten Sinne «Nichts» sein, da sie ja untereinander stets das Verhältnis CX:XY bewahren, oder mit anderen Worten: ... Wären nämlich c und e in diesem Kalkül für den Fall des Zusammenfallens der Punkte C, E, A, im absoluten Sinne nichts, so würden sie da ein Nichts das denselben Wert hat wie ein anderes, einander gleich sein, und aus der Gleichung oder dem Verhältnis $\frac{x}{y} = \frac{c}{e}$ ergäbe sich $\frac{x}{y} = \frac{0}{0} = 1$ d. h. es wäre $x = y$ was ein offenbarer Widerspruch ist, da unserer Annahme nach der Winkel A nicht 45^0 sein sollte. Die Grössen c und e werden also in diesem algebraischen Kalkül nur vergleichsweise, mit Bezug auf x und y als «Nichts» gerechnet, besitzen jedoch untereinander ein algebraisches Verhältnis und werden als Infinitesimale behandelt, wie die Elemente, die wir in unserem Differential Kalkül bei den Koordinaten der Kurven annehmen, d. h. *wie momentane Zuwüchse oder Abnahmen.*» Die Grössen c und e also, sagt uns hier Leibniz, verschwinden als extensive Grössen, wie das Differential, extensiv werden sie wirklich Null, eine Betrachtung, die auch *Euler* später in den Vordergrund stellte, aber absolut genommen werden sie nicht Null, d. h. mit den extensiven Nullen, werden Gesetze, Funktionen, Verhältnisse, Beziehungen, mitgedacht, die diesen Gebilden eine bestimmte Bedeutung geben, die verhindern, dass sie zu absolutem Nichts werden. Ja an diesem Beispiele erkennen wir auch wie diese so bestimmten Grössen aus sich heraus das konkrete Verhältnis erzeugen können oder allgemein, wie aus dem Differential das Integral werden kann. Offenbar dadurch, wie wir es schon öfter darlegten, dass indem vom Differential als extensiver Null mitgedachten Gesetze, Verhältnisse eine kontinuierliche Setzung, die es repräsentierend enthält, vorgenommen gedacht wird und dadurch die extensive Grösse erzeugt, die wir durch den Charakter des Integrals bezeichnen. Gerade so, wie hier das Verhältnis der Grössen $\frac{c}{e}$ auch im Falle ihres Verschwindens die Repräsentanten aller der Verhältnisse extensiver, ausgedehnter Linien sind, die durch Parallelverschiebung der Linie AY (Fig. 9) entstehen, d. h. die durch Entfaltung dieses algebraischen Gesetzes in seine extensiven Mannigfaltigkeiten werden.

Auch die Bedeutung, jener momentanen Zuwüchse und Abnahmen, jener Incremente, wird uns hier noch deutlicher. Sie heissen eben nichts anderes als, dass in dem Gesetze, das im Differential repräsentiert ist, auch der Zuwachs mitgedacht ist, der durch Entfaltung in der nächsten unendlichkleinen Zeit entstünde.

Man sieht welche grosse und selbständige Bedeutung das Gesetz, mathematisch gesprochen die Funktion erhält, indem es ermöglicht, im Punkte, im Einfachen die Mannigfaltigkeit zu repräsentieren.[1] In diesem Zusammenhange kommt Leibniz auch auf sein Gesetz der Kontinuität zu sprechen. Wir müssen im folgenden Abschnitte noch von einem anderen Gesichtspunkte wieder auf dasselbe zurückkommen, trotzdem wollen wir hier es benützen um noch einen Punkt, nämlich den der mathematischen *„Grenze“*, aufzuhellen. «Wenngleich es indessen,» sagt uns Leibniz, «nicht in aller Strenge richtig ist, dass die Ruhe eine Abart der Bewegung, oder die Gleichheit eine Art der Ungleichheit ist, ebensowenig wie der Kreis in Wirklichkeit eine Art reguläres Vieleck ist, so kann man trotzdem sagen, dass die Ruhe, die Gleichheit und der Kreis *Grenzfälle* der Bewegungen, der Ungleichheiten und der regulären Vielecke bilden, die durch eine stetige Veränderung im Zustande des Verschwindens schliesslich in jene übergehen. Und obgleich die Grenzen ausgeschlossen, d. h. streng genommen in der Mannigfaltigkeit, die sie abschliessen, nicht mit einbegriffen sind, besitzen sie dennoch deren Eigentümlichkeit, wie wenn sie darin enthalten wären. Dies steht im Einklang mit der Terminologie des Unendlichen und Unendlichkleinen, nach der z. B. der Kreis ein Vieleck mit unendlich vielen Seiten ist. Andernfalls würde das Gesetz der Kontinuität verletzt, denn da man von den Vielecken durch stetige Veränderungen und ohne einen Sprung zu machen, zum Kreise gelangt, so darf man nach diesem Gesetze (von anderem Gesichtspunkte: Prinzipe) auch beim Uebergange von den Eigenschaften der Vielecke zu denen des Kreises keinen Sprung machen».[2] Hier ist also der logische Inhalt des Grenzüberganges klar herausgearbeitet, besonders erleichtert durch die Zugrundelegung des Kontinuitätsprinzipes als Gesetzes, d. h. als einer bestimmenden Vorschrift der Beziehungen, die beim Fortschritte aufrechtzuerhalten sind. Der Grenzübergang bedeutet also nichts anderes, als dass das Gesetz auf dem durch den wirklich erfolgten

[1] Siehe dazu auch Cassierer: „Leibniz System“.

[2] Buchenau, Cassierer, S. 104.

Uebergang erhaltenen Grenzfall mitangewendet wird, obwohl es streng logisch als Grenze nicht mit darin enthalten ist und dies also vermöge des logischen Charakters der Kontinuität. Dass jener Uebergang vom Unendlichvieleck zum Kreis und ähnliches, nicht in der Sinnlichkeit ohne Sprung, sondern nur im begrifflichen Denken, gemeint ist, ist nach dem früher Gesagten fast überflüssig hinzuzufügen.

Ueberblicken wir die letzten Auseinandersetzungen, so wird ersichtlich, dass wir gezeigt haben: erstens, dass Leibniz sich über das Differential und die Grundlage der höheren Analysis zur vollen Klarheit gekommen ist, und dass es also zweitens nicht seine Schuld, sondern die der ihn nicht ganz verstehenden oder manchmal nicht ganz verstehen wollenden Mit- und unmittelbaren Nachwelt ist, wenn man ihm solches absprach. Insbesondere sahen wir auch drittens, dass er scharf den Unterschied formulierte und näher ausführte, der zwischen dem Unendlichkleinen als extensiver Grösse und dem Unendlichkleinen als wirklichem Differential, d. h. als extensiver aber nicht begrifflicher Null besteht. Gerade diese letztere Bestimmung ist es nun im weiteren auch, die erst die Möglichkeit von höheren Differentialen oder höheren Ableitungen dartut, und auch damit z. B. die der höheren *Berührungen* oder *Osculationen*. Der Punkt als extensive Null gedacht und sonst nichts, das Unendlichkleine als fest bestimmte extensive Grösse, die lassen eine weitere Bestimmung nicht zu. Wie ist dann höheres Differential oder höhere Berührung denkbar? Bei der höheren Berührung hilft man sich noch damit, wenn man sie von ihrer rein geometrischen d. h. rein anschaulichen Seite her betrachtet, durch die Erklärung des Zusammenfallens mehrerer Punkte statt nur zweier; oder wie es *Geissler* tut, durch weitere Bestimmungen innerhalb seines sogenannten «wesenhaften Dreiecks». Aber gerade Geissler[1] geht hierbei so weit, dass das sinnlich geometrische oder das anschauliche das rein analytische Moment vollends in den Hintergrund drängt und doch ist gerade dieses das wichtigere. Diese rein analytische

[1] Es kann natürlich innerhalb des Rahmens dieser Arbeit nicht die Aufgabe sein, auf das schon erwähnte Werk von Geissler über das Unendliche in Mathematik und Philosophie einzugehen. Bei aller Anerkennung kann ich mich damit nicht einverstanden erklären, weil es mir scheint, dass er das Problem nur von *einer* Seite betrachtet. Doch kann eine solche kurze Anmerkung nicht als Kritik aufgefasst werden. Einiges natürlich musste ich in der Arbeit an gehöriger Stelle erwähnen.

Betrachtung wird aber zur Notwendigkeit, wenn man die Differential- und Integralrechnung als rein analytischen Kalkül betrachtet und deren Anwendung auf geometrische Fragen sekundär wird, eine Anschauung, die mir scheint, jetzt die herrschende zu werden verspricht.

Innerhalb solcher Anschauung ist aber das höhere Differential nur unter Zugrundelegung der Leibnizschen Auffassung denkbar, insoferne nämlich in dem Gesetze, das durch das Differential ausgedrückt wird, noch weitere speziellere Bestimmungen, weitere speziellere Eigenschaften der es repräsentierenden mathematischen Funktion und damit des Gesetzes selbst denkbar sind. Darum beruft sich Leibniz hierbei immer auf das Beispiel der Osculation, denn hier tritt das bei analytischer Betrachtung der geometrischen Tatsache deutlich hervor. Der Punkt der Berührung zweier Kurven ist als geometrischer Punkt, als extensive Null, nicht weiter determinierbar, wohl aber als Repräsentant je einer der beiden Kurven, insoferne in den durch ihn repräsentierten Funktionen weitere Uebereinstimmungen, Aehnlichkeiten denkbar sind, die bewirken, dass nicht nur der erste Differentialquotient beider an dieser Stelle gleich ist, was die einfache Berührung fordert, sondern auch höhere Differentialquotienten, was höheren Berührungen entspricht.

Manche Schwierigkeiten haben sich unter Zugrundelegung der strengen und *eigentlichen* Leibnizschen Auffassung so gelöst und unsere Betrachtung bezüglich dieses Punktes bei Leibniz kann, soweit es die Mathematik betrifft, als beendet betrachtet werden.

Wir wollen aber noch auf manches hinweisen, das also schon über Leibniz in unsere Zeit hinausweist, das mir aber wichtig genug scheint, die Gelegenheit nicht unbenutzt vorübergehen zu lassen und es hier festzuhalten, umsomehr als es schliesslich doch noch zur Klärung der Leibnizschen Auffassung beitragen kann.

Es ist ein einfaches Beispiel, an das wir anknüpfen, das uns aber doch deutlich die Forderung zeigen wird, das Unendlichkleine als Differential nicht einfach dahin zu bestimmen, dass es eine Ausdehnung ist, die jenseits der sinnlichen Anschaulichkeit oder der Anschaulichkeit überhaupt liegt, wie es Geissler tut; denn bleibt man bei dieser Bestimmung, dann wird die ganze Differential-Integralrechnung ein weitgehendes Annäherungsverfahren, aber keine absolut strenge Methode. Man wende nicht ein, der Fehler ist unendlich klein, kann also gegenüber dem Unendlichen vernachlässigt

werden. In einer strengen mathematischen Methode darf nichts vernachlässigt werden und sei es auch noch so unendlich klein, denn solche Vernachlässigungen können sich bald einer strengen methodischen Fassung und Behandlung entziehen, und selbst wenn dies nicht stattfände, so wäre es doch noch unverständlich, wie solche Methoden Ergebnisse liefern können, die auf dem Gebiete der Algebra gefunden, welche aber solche Vernachlässigungen nicht kennt.

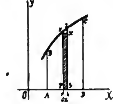


Fig 10

Was unter einem bestimmten Gesichtspunkte eventuell vereinbar ist, ist darum noch nicht identisch.

Es sei O x, O y (Fig. 10) ein rechtwinkliges Koordinatensystem, $y = f(x)$ die Gleichung der gezeichneten Kurve auf das gezeichnete Koordinatensystem bezogen und es soll die Fläche A B C D berechnet werden.

Man denkt sich bekanntlich hierzu die Fläche durch benachbarte Ordinaten in schmale Flächenstreifen zerlegt, welch letztere man, wegen der Unendlichkleinheit des Fehlers, durch das schraffierte Rechteckchen ersetzt, also F G H K statt F G H I nimmt. Man beweist hierzu, dass der gemachte Fehler unendlich klein sei gegenüber der Fläche $y \Delta x$ (F G H K) also die Vernachlässigung zulässig ist oder man kann noch weitergehen und zeigen, dass in der Grenze, wo also $\Delta x = o$ wird, das krummlinig begrenzte Trapez in das Rechteck übergeht. Wir merken schon hier an, dass wenn $\Delta x = o$ wird, der Flächenstreifen zur Linie wird.

Man bildet nun die Summe $= \Sigma y \Delta x$ und nimmt hierauf die Grenze dieser Summe, d. h. bildet Limes $\Sigma y \Delta x$ oder d. h. weiter, es geht dann das Δx in das Differential $\Delta x = o = d x$ über und diese Summe, die eine Unendlichkeit in sich enthält, ist dann das $\int y \, d x$ als Repräsentant, Charakter der Fläche A B C D.

Wir wollen nun untersuchen, was denn durch dieses «Limes» $\Delta x = o$ eigentlich logisch gesagt sein soll.

Betrachtet man d x als extensiv aber unendlich klein, so ist man gezwungen zuzugeben, dass das Integral nicht streng, nicht absolut genommen die Grösse der Fläche darstellt, denn dann ist, so lange eben d x nicht wirklich extensiv Null ist, so lange es also unendlich klein ist, das Rechteck F G H K von dem Trapeze F H I G verschieden, für die begriffliche Strenge, die sich ergebende Fläche also nur eine Annäherung, oder es ist ein Fehler gemacht worden. Man sagt nun, was schon Archimedes z. B. und auch Leibniz tat,

der Fehler ist kleiner oder kann auch kleiner gemacht werden in anderen Fällen, als jede angebbare noch so kleine Grösse oder ist unendlich klein bezüglich der ganzen Fläche, kann also vernachlässigt werden, da er für die endliche Fläche nicht in Betracht kommen kann.

Oder aber man nimmt an, das Δx werde wirklich eine extensive Null, d. h. das Rechteck zur nach zwei Dimensionen unausgedehnten Linie, wie wir oben anmerkten, dann aber wird das Ganze zunächst ein Rätsel. Denn jede endliche Zahl mit der arithmetischen Null multipliziert gibt Null, die Summe, das Agregat von Nullen ist wieder nur eine Null und wir wissen nicht, woran eigentlich die Sache hängt. Kurzum, es ist ein Rätsel, wenn man dann auch sicher sein kann, dass erfahrungsgemäss ein richtiges Resultat herauskommt.

Uns entsteht aber daraus die Forderung das Rätsel zu lösen, d. h. zu zeigen, dass entweder unsere Differential-Integralrechnung nur eine Annäherungsmethode ist, also mit Vernachlässigungen, und seien sie noch so unendlich klein, arbeiten *muss*, oder es muss eine andere Auffassung platzgreifen, die das Rätsel löst.

Zunächst möge es an dem vorliegenden Beispiele weiter verfolgt werden.

In der Tat, in der Grenze ist das Δx zu einer extensiven Null geworden, somit die Möglichkeit, dass das Integral die genaue Fläche gibt, schon in Aussicht gestellt, wenn sich mit einer solchen Summe doch noch ein Sinn verbinden lässt. Und das kann sein, denn in dem Δx als extensiver Null muss ein Gesetz der Kurve, zu der es gehört, nämlich ihrer Veränderung mitgedacht werden, das sich darin ausdrückt, dass zu jedem x, also auch d x, vermöge der Funktion f (x) ein ganz bestimmtes y, bezw. d y gehört.

Dieses Differential d x als extensive Null ist ja eben gebunden an die speziellen Bedingungen der Kurve entstanden zu denken durch stetige kontinuierliche Verminderung, also ist mit ihm und in ihm noch die Funktion in der es entstanden ist mitzudenken, vermöge deren es in Verbindung mit dem entsprechenden y ein Repräsentant, der aus ihm durch successive Setzungen innerhalb der gegebenen Funktion enstandenen Fläche bezw. des Integrals als Ausdruckes der Fläche wird. Dass man es nicht einfach mit o bezeichnet liegt neben anderem eben in dem obigen Moment.

In Leibnizsche Worte dies umgesetzt, würde es heissen: In

dem y d x, wobei d x extensiv Null ist, ist der momentane Zuwachs der Fläche repräsentiert. Für die Fläche ist y d x extensiv betrachtet wirklich eine Null insoferne man aus Linien keine Fläche «zusammensetzen» kann, nicht aber begrifflich oder funktional, denn insoferne wird durch stetige successive Entfaltung innerhalb des durch es repräsentierten Gesetzes, d. h. in einer kontinuierlichen Bewegung, die Fläche erzeugt.

Dass wir hierbei an Cavalieri erinnert werden ist klar und in der Tat sagt Leibniz bei einem analogen Beispiele in der erwähnten «Elementa calculi novi . . . .»[1]: «habetur Methodus indivisibilium Cavalieri». Aber trotz der Anerkennung der Berechtigung dieses Hinweises durch Leibniz kann der ungeheuere Abstand zwischen den Arbeiten beider nicht verkannt werden.

Man sieht nun auch, dass der Differentialquotient $\frac{dy}{dx}$ nur unter dieser Auffassung wirklich und unbedingt den Tangens des Neigungswinkels der Tangente der Kurve darstellt, denn er wird nicht nur dieser Tangens allein, sondern enthält in sich in gewisser Weise die Eigenschaft der Funktion, also hier der Kurve mit, aus der er entstanden ist. Nur so ist das umgekehrte Tangentenproblem, d. h. die Bestimmung der Kurve aus ihrer Tangente, allgemein methodisch fassbar.

Methodisch könnte man mir jetzt den Vorwurf der Inkonsequenz machen, denn die geometrische Anwendung hatte ich als sekundär für die höhere Analysis bezeichnet und gerade bei der Leibnizschen Entdeckung den Nachdruck darauf gelegt. In der Tat, es ist ein methodischer Fehlgriff, aber er geschah bewusst, da ich mich nun über dieses geometrische Beispiel erhebe und die Sache rein analytisch, soweit es im Rahmen dieser Arbeit geht, charakterisieren will.

Leibniz war eigentlich von einer Beziehung der Integrale ausgegangen und hatte das Differential durch funktionale Umkehrung eingeführt. Wir machen jetzt den umgekehrten Weg, den ja schliesslich auch Leibniz später eingeschlagen hatte,[2] sowie auch seine mathem. Nachfolger, indem wir vom Differential oder Differentialquotienten, der Derivrierte, ausgehen und das Integral durch eine Umkehrungsfunktion in bestimmter Weise einführen.

Was ist nun rein analytisch der Differentialquotient, die Derivrierte einer stetigen Funktion, wenn er existiert?

[1] Gerhardt Beilage VI.

[2] Gerhardt, Beilage IV: „Calculus Tangentium differentialis“, S. 140 u. f

Allgemein wird auch in der höheren Funktionentheorie der Differentialquotient einer Funktion von komplexem Argument $w = f(z)$ definiert durch:

$$\frac{dw}{dz} = f'(z) = \lim_{\zeta = 0} \frac{f(z + \zeta) - f(z)}{\zeta}, \text{ wobei auch } \zeta = \varrho e^{i\psi}$$

also komplex zu verstehen ist. Dieser Differentialquotient $\frac{dw}{dz} = f'(z)$ existiert funktionentheoretisch, wenn bei einer Stetigkeit und Eindeutigkeit der Funktion $f(z)$ das $f'(z)$ einen Wert hat, der unabhängig ist von dem Werte der Amplitude ψ in $\zeta = \varrho e^{i\psi}$ sobald ζ zu Null wird, oder geometrisch gesprochen: unabhängig davon in welcher Richtung ζ zu Null wird. Wir haben durch diese Einschränkung bekanntlich eine bestimmte Klasse von Funktionen und zwar die regulär analytischen abgegrenzt. Diese Einschränkung verschwindet, sobald z und ζ reell sind, da dann wesentlich nur eine Amplitude möglich ist. Die obige Definition ist also eine funktionentheoretische Erweiterung der ursprünglich für reelle Funktionen aufgestellten, nämlich:

$$\frac{dy}{dx} = f'(x) = \lim_{\Delta x = 0} \frac{f(x + \Delta x) - f(x)}{\Delta x}.$$

Diese Definition hat aber, wie man ohne weiteres sieht, nichts mehr mit einer geometrischen Grundlage zu tun. Dabei habe ich nicht vergessen, was zu betonen wohl nicht mehr nötig, dass man zu obiger Definition von $f'(x)$ kam und kommt durch die Bestimmung der Tangente an eine Kurve.

Man sieht aber nun, dass diese Definition fordert, dass in der Tat ζ bezw. Δx wirklich zu Null werden. Tritt dies aber ein, dann ist völlig unverständlich, soll diese Null eine arithmetische $(a - a)$ sein, wie dieser Grenzübergang dann doch noch eine von z abhängige Funktion geben soll. Das ist nur dann möglich, wenn das Verschwinden von ζ oder Δx abhängig ist von $f(z)$, bezw. $f(x)$, d. h. wenn das Gesetz, das z. B. in dem $\frac{f(x + \Delta x) - f(x)}{\Delta x}$ nur annähernd angegeben ist, beim Uebergange des Δx zu Null, bezw. dx, zu der wirklich in x selbst herrschenden funktionalen Eigenschaft von $f(x)$ wird, welche Eigenschaft durch obige Definition festgelegt ist. Ganz analog bei $f(z)$, wo dann noch diese neue Funktion $f(z)$ von der Amplitude ψ unabhängig sein muss, für eine reguläre analytische Funktion.

Damit ist aber gegeben, dass das dx wirklich arithmetisch eine

Null ist, nicht aber funktionentheoretisch. Funktional ist es der Repräsentant einer Eigenart des Verhaltens von x bei seinem Verschwinden, wenn gleichzeitig das mit ihm verbundene $f(x + \Delta x)$ in $f(x)$ übergeht, also ihre Differenz verschwindet.

Anschaulich gesprochen, ist dann das dx der Zuwachs oder das Inkrement von x, wenn gleichzeitig mit ihm das $f(x) = y$ sich verändert, in seinem Funktionswert zu- oder abnimmt. Diese dx und dy sind nicht willkürlich, sondern vermöge $y = f(x)$ voneinander abhängig. Eines ist beliebig, das andere bestimmt und mögen beide noch so unendlich klein sein. Beide, das dx und das dy, charakterisieren ebenso die Funktion wie $y = f(x)$. Diese anschauliche Darstellung ermöglicht es nun, auch das Differential als unendlich kleine Grösse aufzufassen, aber man muss sich dessen bewusst bleiben, dass dies nicht genau ist, sondern streng genommen die Berechnung mit den unendlich kleinen Grössen zu trennen ist von jener mit wirklichen Differentialen, wie dies auch schon Leibniz betonte. Jede hat ihren eigenen ihr eigentümlichen Kalkül, wenn sie auch Berührungspunkte haben.

Nun sieht man auch, dass, wenn der Differentialquotient existiert, er streng genommen, deutet man $y = f(x)$ als Kurve, den Tangens des Neigungswinkels gibt. Allgemein ist er ein Charakteristikum der Funkt., eine neue Funktion, die mit der ersteren mitgegeben ist, wenn auch gewöhnlich mit anderen Eigenschaften versehen.

Der Zweifel, ob ein solcher Limes stets existiert, ist auch bereits aufgetreten, und es hat sich gezeigt, dass dies nicht immer sein muss, wenn auch die Funktion sonst normale Eigenschaften hat. Existiert er aber, so ist obige Festlegung desselben die analytisch bestimmteste.

Man darf also nun ruhig aus $\frac{dy}{dx} = f'(x)$ schliessen $dy = f'(x)\,dx$, da ja dy und dx Funktionswert haben, wenn auch nicht arithmetischen Grössenwert. Diesen haben sie nur in der Rechnung mit wirklichen unendlich kleinen Grössen. Den Uebergang derselben in die Rechnung mit wirklichen Differentialen illustriert die durchgeführte Betrachtung der Kurvenquadratur.[1]

Zu dem Gesagten möchte ich den Mathematiker nur noch auf die *partiellen* Differentialquotienten hinweisen, wo ja die Auffassung

[1] Seite 107 u. f. dieser Arbeit.

des Differentials als unendlich kleiner Grösse im gewöhnlich ihr beigelegten Sinne schlechterdings nicht angängig ist. Schon die elementare Definition des $\frac{\mathfrak{d} f(u, v)}{\mathfrak{d} u}$ zeigt dies. Hier kann $\mathfrak{d}$ u nur Funktionswert hahen, es ist mit dem $\mathfrak{d}$ f (u, v) das Charakteristikum für die funktionale Eigenart der Funktion, wie sie sich ändert, wenn nur eine ihrer sie bestimmenden Variablen oben definierten Grenzübergang macht.

Wenn es mir gestattet ist, zu diesen rein mathematischen Schwierigkeiten zum Ueberfluss noch auf solche aus der Physik hinzuweisen, so möchte ich fragen, was denn d N bedeuten soll, wenn N die Zahl der Kraftlinien eines elektrischen oder magnetischen Feldes oder, noch schwerwiegender, die Zahl von Jonen oder Elektronen darstellt. Soll es dann ein unendlich kleines Stück einer Kraftlinie oder ein unendlich kleiner Teil eines Jons oder Elektrons sein oder vielmehr der funktionale Ausdruck, analog wie in Phoronomie und Mechanik, für die Art der Veränderung von N mit anderen Faktoren?

Doch wollen wir nun zum zweiten Teil der uns hier interessierenden Aufgabe schreiten.

Wie ist das Integral rein analytisch zu begreifen und also wenn möglich durch bekannte Funktionsausdrücke zu definieren?

Auch hier, in der Frage nach dem Integral, geht das Streben in der neueren Funktionentheorie dahin, diese analytische Definition wirklich zu geben. Eine davon ist die aus der Umkehrung der Bildung der Derivrierten. Es ist das die Bildung des Integrals aus der Lösung folgender Aufgabe: Man suche eine Funktion, deren Derivrierte gleich ist dem Integranden. Oder in Zeichen: Man suche zu einer Funktion f (x) eine solche F (x), dass $\frac{d F(x)}{d x} = f(x)$, dann ist $\int f(x)\, dx = F(x) + \text{Const.}$ Man kann dies auch umgekehrt fassen und sagen: $\int f(x)\, d x = F(x) + C$ heisst $\frac{d F(x)}{d x} = f(x)$. Beides ist gleichbedeutend.

Diese Definition hat den Vorteil analytisch nicht weiter anfechtbar zu sein, sobald man ganz allgemein dartun kann, dass eine solche Funktion überhaupt möglich ist. Die Möglichkeit der Existenz dieser Funktion kann man eben als aus der Umkehrung ersichtlich dargetan ansehen, insbesondere wenn man sich andere Umkehrungsfunktionen vor Augen hält. Aber diese Definition hat den grossen Nachteil, dass sie keinen Einblick in den eigentlichen Aufbau dessen

gewährt, was in dem $\int f(z)\,dz$ eigentlich enthalten ist, und insoferne nicht zeigt, wie man durch anderweitige analytisch funktionentheoretische Ueberlegungen ebenfalls zu dieser gleichen Funktion $F(z) = f(z)\,dz + C$ gelangen kann. Das ist nun ein schwerwiegender Nachteil, der auch die Unmöglichkeit der unzähligen geometrischen und physikalischen Anwendungen praktisch in sich schlösse. Es gibt denn ja bekanntlich auch noch eine zweite Definition, die das Integral als den Grenzwert einer Summe definiert, wie dies auch schon in dem Beispiel über Kurvenquadratur auf Seite 107 u. f. zu Tage tritt.

Doch nehmen wir ein allgemeineres Beispiel. Wir betrachten das Integral $\int f(x\,y)\,d\varphi(x\,y)$, das als Kurvenintegral längs einer Kurve L zwischen zwei Punkten A und B zu nehmen ist, d. h. auf Werten von x und y, die in einer durch eine Funktion bestimmten Art miteinander verbunden sind. Dabei seien $x = u(t)$, $y = v(t)$ stetige Funktionen von t. Dann kann man sich das Intervall von x und y zerlegt denken in kleine Intervalle zwischen den den Punkten A und B zugehörigen x und y, deren Begrenzungen man allgemein durch $x_k\, y_k\;\; x_{k+1}\, y_{k+1}$ angeben kann. Damit lässt sich folgende Definition des Kurvenintegrals geben:

$$\int_A^B f(x\,y)\,d\varphi(x\,y) = \lim_{n=\infty} \sum_{k=0}^{n-1} f(x_k\,y_k)\left\{\varphi\left(x_{k+1}\,y_{k+1}\right) - \varphi\left(x_k\,y_k\right)\right\}$$

Da dieser Limes unter obigen Bedingungen existiert, so ist damit die Forderung einer strengen Definition erfüllt und obige Darstellung ist zulässig. Kürzer geschrieben hiesse es:

$$\int_A^B f(x\,y)\,d\varphi(x\,y) = \lim_{n=\infty} \sum_{k=0}^{n-1} f_k\,\Delta\varphi_k$$

Diese, und ihr analoge Definitionen für andere Integrale, hebt die vorhin angedeuteten Nachteile auf, hat aber gegenüber der ersten Definition wieder den Nachteil, dass sie leicht dazu verführt, das Integral einfach als eine unendliche Summe, wie jede andere, zu betrachten. Dies ist nun, wird jedwede weitere Einschränkung nicht gemacht, von vorneherein abzuweisen, denn dann wäre das Integral keine neue Funktion und somit nicht die Grundlage einer neuen Rechnung, sondern eben nur eine unendliche Summe.

Ausserdem muss betont werden, dass beide Arten von Definitionen *nebeneinander* nur dann ein Recht auf Bestand haben — funk-

tionentheoretisch — wenn gezeigt wird, dass beide Definitionen *dieselbe* Funktion ergeben, sonst könnte nur die eine oder andere als allein giltig angesehen werden.

Gegenüber der unendlichen Summe nun weist das Integral bedeutende Unterschiede auf. Die unendliche Summe oder Reihe, wenn sie stetig ist, also für unendlich grosses n einen fest bestimmten unendlichen Grenzwert besitzt, oder was dasselbe besagt, mit wachsendem n sich ihm nähert, besteht stets aus Elementen — Gliedern — die einander sprungweise, diskret, obwohl gesetzmässig folgen. Sie ist also, als Symbol einer Funktion gefasst, der Repräsentant eines diskreten mathematischen Gebildes, während selbst dann, wenn man das Integral als aus diskreten Elementen bestehend auffassen wollte, diese Elemente einander *konsekutiv*, d. h. unmittelbar *ohne* ausgelassene Zwischenwerte der Variablen folgen müssten. Doch diese letztere Bestimmung würde das Integral nicht ganz vollständig charakterisieren, denn dieses ist der Ausdruck eines *stetigen*, *kontinuierlichen* Gebildes des mathematischen Denkens. Dieser Punkt ist es ja vor allem, der das Integral als selbständige Grösse mit bestimmter funktionentheoretischer Eigenart hervortreten lässt. Die Elemente, die das Integral erzeugen, haben wir uns in stetiger kontinuierlicher Funktionsänderung zu denken und das Resultat derselben, d. h. das Erzeugnis dieses funktionalen Prozesses ist das Integral. Die Definition, wie wir sie oben gegeben, und ihr analoge sind also nur zulässig, wenn man dabei bedenkt, dass sie nur zeigen sollen, wie man sich diesem neuen mathematischen Ausdruck des Integrals nähern kann, denn in dem Limes ist nicht nur gesagt, dass der Abstand $\varphi(x_{k+1}\, y_{k+1}) - \varphi(x_k\, y_k)$ verschwindet, sondern dass mit diesem Verschwinden die Summe aus einem diskreten mathematischen Gebilde in ein stetiges und damit in ein Integral übergeht.

$\int f(x)\, dx$ bedeutet also $f(x)$, hat sich zu verändern, wir nehmen die Veränderung durch logische Setzung vor, indem sich x verändert, wobei beider Veränderung durch $y = f(x)$ fest verknüpft ist; diese Veränderung hat man sich als stetig erfolgend zu denken. Das Erzeugnis dieses Prozesses zwischen beliebigen Grenzen eingeschlossen wird im Integral repräsentiert.

Damit ist auch der Zusammenhang mit der Summe gegeben, damit aber auch die Möglichkeit der anderen, zuerst angeführten Definition des Integrals, denn $f'(x)\, dx = dy$ war uns nichts anderes

als die funktionale Bestimmung der Veränderungsart für $y = f(x)$ im Werte x, wenn diese Veränderung stetig erfolgt.

Ich muss mich mit diesen Auseinandersetzungen begnügen. Doch hoffe ich, gezeigt zu haben, dass die Differential- und Integralrechnung kein speziell neues Rätsel ist, sondern wenn sie ein solches ist, dann nur in dem Sinne wie viele andere unseres geistigen Geschehens auch. *In der Bildung des Integrals drückt sich eben die Fähigkeit unseres Geistes aus, nicht nur diskrete, sondern auch stetige Veränderungsreihen in einer neuen Synthese zu vereinigen, welche Synthese für das mathematische Denken durch das Integralzeichen repräsentiert ist.* Gewiss bleibt darin die Schwierigkeit, dass wir diesen wie jeden anderen stetigen Prozess nicht Punkt für Punkt im Bewusstsein durchlaufen können, aber wem wurde denn bewusst, *wie* er aus den Prämissen z. B. den Schluss zieht.

III. Abschnitt.

Mechanik und Dynamik.

Wir zitierten Seite 103 des zweiten Abschnittes dieses Kapitels den Satz Leibnizens: «Ebenso kann man sagen, dass das Unendliche und das Unendlichkleine so fest gegründet sind, dass alle Ergebnisse in der Geometrie, ja selbst alle Ergebnisse in der Natur sich so verhalten, als ob beides vollkommene Realitäten wären», und fügten hinzu, d. h. als ob sie nicht nur rein begrifflich zu fassen wären, sondern als ob man von ihnen direkt Erfahrung haben könnte.

Ich habe diesen Satz an die Schwelle dieses Abschnittes gestellt, weil er uns auf die Verknüpfung von Mathematik und Dynamik, Physik überhaupt, hinweist, wie sie sich bei Leibniz selbst ergeben hat. Dann die Bemerkung, alle Ergebnisse in der Natur verhalten sich so . . . sagt nichts anderes, als dass die höhere Analysis es ist, neben der Lehre vom Unendlichen, die das Erkenntnismittel abgeben um die Probleme der Natur zu bewältigen, um die Welt der Sinne zur Erfahrung im wissenschaftlichen Sinne des Wortes zu machen.[1] Zum Beweise hiefür führt Leibniz sein Gesetz der Kontinuität in seiner allgemeinsten Fassung an. Denn: «Ganz allgemein kann man

[1] Siehe hiezu auch was ich am Schlusse der Einleitung sagte.

sagen, dass die Kontinuität überhaupt etwas Ideales ist und es in der Natur nichts gibt, das vollkommen gleichförmige Teile hat, dafür wird aber auch das Reelle vollkommen von dem Ideellen oder Abstrakten beherrscbt, die Regeln des Endlichen behalten im Unendlichen Geltung, *wie wenn es Atome* — d. h. Elemente der Natur von angebbarer fester Grösse — gäbe, obgleich dies wegen unbeschränkter wirklicher Teilung der Materie nicht der Fall ist und umgekebrt gelten die Regeln des Unendlichen für das Endliche, wie wenn es metaphysische Unendlichkleine gäbe, obwohl man ihrer in Wahrheit nicht bedarf und die Teilung der Materie niemals zu solchen unendlichkleinen Stücken gelangt. Denn alles untersteht der Herrschaft der Vernunft und es gäbe sonst weder Wissenschaft noch Gesetz . . . .»[1]

In diesen Worten erkennen wir in Leibniz den ausgeprägten Idealisten oder erkenntnistheoretischen Rationalisten. Alles untersteht der Herrschaft der Vernunft, denn sonst wäre keine Wissenschaft, keine wissenschaftliche Erfahrung möglich, keine Anwendung der Mathematik, und insbesondere der höheren Analysis auf sie möglich. Dass dies möglich ist, ruht eben darin, sagt Leibniz oben, dass das Reelle vollkommen vom Ideellen oder Abstrakten beherrscht wird, dass also anders gesprochen die Wahrnebmungen durch Begriffe, durch Kategorien bewältigt werden können, sich in solche einordnen lassen. Aber an der Spitze alles dessen gleichsam steht das Gesetz der Kontinuität in seiner ideellen Gestalt, in seiner reinsten Ausprägung als Gesetz. Es ist gleichsam der gemeinsame logische Untergrund, der es ermöglicht, dass die Ergebnisse der Mathematik, insbesondere der höheren Analysis auf die Erfahrung, die Natur, anwendbar werden. Es gibt die Möglichkeit der Anwendung der höheren Analysis, denn vermöge seiner kann man sowohl atomistisch die Materie auffassen, das entspräche mathematisch, den reellen, aktuellen Unendlichkleinen, man kann aber auch dynamisch vorgehen und erkennen, dass die Materie wirklich ins Unendliche geteilt ist, d. h. dass man zu letzten unteilbaren Elementen niemals gelangt. Dem nun entspräche die höhere Analysis, sofern das Differential im strengen Leibnizschen Sinne genommen wird. Vermöge des gleichen Gesetzes behalten die Regeln des Unendlichen im Endlichen Geltung und umgekehrt und es ist nicht notwendig zu sagen,

[1] Buchenau, Cassierer, S. 100.

fügen wir hinzu, wie Geissler es tut: Wir Menschen *„postulieren“*, dass die Gesetze des Endlichen im Unendlichen Geltung bewahren. Geissler stösst sich daran, dass wir durch stetigen Fortgang in der *Anschauung* niemals vom Endlichen ins Unendliche nach irgend welcher Richtung kommen. Ganz recht, das gibt jeder zu. Aber ist es denn nur möglich in der Anschauung allein diesen Vorgang auszuführen, oder ist, vermöge des Gesetzes der Kontinuität, rein begrifflich, nicht anschaulich, für das Denken nicht auch das Fortbestehen derselben Gesetzlichkeit verbürgt.

Ganz allgemein also können wir sagen: Die höhere Analysis erweist ihre Möglichkeit in sich selbst, ihre Anwendbarkeit aber auf andere Gebiete eröffnet sich erst durch eine feste logische Begründung in ihr, vermöge deren ihre fundamentalen Grundlagen erkannt werden und gezeigt wird, dass diese ihr zu Grunde liegenden formalen Bestimmungen auf die Erscheinungen anwendbar sind. Dies aber erschliesst uns zunächst obiges Gesetz und mit ihm nicht zumindest die Idealität von Raum und Zeit als allgemeiner Ordnungen möglicher Dinge.

Konkret zeigt sich dies an dem dynamischen Begriffe der Kraft (Energie) der uns bald nachher kurz beschäftigen wird.[1] —

Den Satz von der Erhaltung der Kraft, fanden wir schon am Anfange der neueren dynamischen Anschauungen Leibnizens. Insbesondere hatte er denselben gegen die Descartes'sche Ansicht der Erhaltung der Bewegungsquantität zu verteidigen, aber diese Erhaltung im engern Descartes'schen Sinne verstanden, d. h. wo noch die *Richtung* der Bewegung nicht in die Erhaltung als bestimmender Faktor mit einbezogen, sondern der Seele noch ein Einfluss auf dieselbe zugestanden wurde, denn dass sich die «algebraische Summe» der Bewegungsquantität beim vollkommen elastischen Stosse erhält, hat Leibniz stets zugegeben.[2]

In der Schrift «Beweis eines wichtigen Irrtums des Descartes» aus dem Jahre 1686 treten uns vor allem die Grundlagen aus denen der Satz für Leibniz jene unbedingt allgemeine Geltung bekam, entgegen. Er ist für Leibniz, wie wir auch schon erwähnten, nicht

[1] Ich kann und werde mich in den nun noch folgenden Betrachtungen dieses und besonders der noch kommenden Abschnitte kürzer fassen. Ich kann es, weil das gesamte Material für dieselben bisher vorbereitet wurde, so dass ihr Verständnis nicht schwer wird.

[2] Buchenau, Cassierer, S. 279. Briefwechsel mit de l'Hospital.

ein empirisch gefundenes Resultat, nicht aus einer Induktion gewonnen, sondern er ist Erkenntnisbedingung, ist Hypothese. Die Stossvorgänge und die einfachen Maschinen, wird hier ausgeführt, *beweisen* nicht den Satz, sondern sie *bestätigen* ihn nur. «Nun ist es aber der *Vernunft angemessen*, dass sich dieselbe Summe der bewegenden Kraft in der Natur erhält und sich weder vermindert noch auch vermehrt, weshalb ein mechanisches perpetuum mobile niemals zustande kommt.»[1] Der Vernunft angemessen, bedeutet für Leibniz nun nicht etwas völlig Unbestimmtes, sondern wie aus dem früheren leicht ersichtlich, die Tatsache, dass nur *so* eine einheitliche und eindeutige Bestimmung der Phänomene möglich ist.

Die Kraft ist hierbei nach der Grösse des Effektes zu berechnen, den sie hervorzubringen imstande ist, z. B. nach der Höhe zu der sie einen schweren Körper von gegebener Grösse zu heben, nicht aber nach der Geschwindigkeit, die sie ihm zu erteilen vermag.[2]

Deutlich, und in einer noch anderen Wendung, zeigt uns die Beilage der eben erwähnten Schrift, den Erhaltungssatz. Er führt daselbst[3] den Beweis durch, dass *dieselbe* Kraft nötig sei um *ein* Pfund zur Höhe von *zwei* Fuss zu heben, wie um *zwei* Pfund zur Höhe von *ein* Fuss. «Ich mache hierbei», sagt er, «die einzige *Voraussetzung*, dass ein schwerer Körper, der von einer bestimmten Höhe herabgefallen ist, dadurch genau die Kraft gewinnt, die erforderlich ist um ihn zur selben Höhe wieder emporzuheben, vorausgesetzt, dass er auf seinem Wege weder durch Reibung noch durch den Widerstand des Mediums oder eines anderen Körpers an Kraft verloren hat».

Noch in einer anderen Form, nämlich als Gesetz der Gleichheit von Ursache und Wirkung, was im Grunde mit dem obigen übereinstimmt, begegnen wir dem Satz unter anderem im Briefwechsel mit de l'Hospital, wo er in einem Briefe die Gründe für seine Schätzung der Kraft darlegt. «Sie sehen,» heisst es, «dass der Satz von der Gleichheit von Ursache und Wirkung, d. h. die Ausschliessung eines mechanischen perpetuum mobile, meiner Schätzung der Kraft zugrunde liegt».[4]

Hier also zeigt Leibniz deutlich den apriorischen Charakter

---

[1] Ebendaselbst, S. 246.
[2] Ebendaselbst, S. 248.
[3] Buchenau, Cassierer, S. 248 u. f.
[4] Ebendaselbst, S. 277.

des Erhaltungssatzes. Dies und die Tatsache, dass für ihn der Stoss Bestätigung nicht Beweis seines Satzes war, mögen noch folgende Worte Leibnizens illustrieren: «Dafür dagegen, dass sich die Bewegungsquantität in der Natur erhalten muss, gibt es keinen Beweis. Bei den Körpern, die wir beobachten können, widerspricht dem die Erfahrung und die Vernunft gibt uns keine Veranlassung eine solche Erhaltung in den unwahrnehmbaren Teilen der Materie anzunehmen, bei denen wir doch stets im Verhältnis dieselben Wirkungen, wie bei den sinnlichen Körpern voraussetzen müssen. Was aber diese selbst angeht, so gründet sich meine Anschauung hier offenbar *nicht auf die Erfahrung beim Stosse, sondern auf Prinzipien, die von diesen Erfahrungen selbst Rechenschaft geben* und die imstande sind, Fälle, für die es noch keine Experimente oder Gesetze gibt, zur Bestimmung zu bringen und zwar einzig und allein aus dem Prinzipe der Gleichheit von Ursache und Wirkung.»[1]

Dies stimmt auch ferner mit Leibnizens Auffassung der Induktion, die allein niemals die allgemeine Gültigkeit des Gesetzes dartun kann. —

Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, als eines Grundprinzipes der Erfahrung, weist uns wieder auf die Betrachtung der körperlichen Erscheinungen, als seiner Inhalte, hin. In Anbetracht und im Anschlusse an früher Gesagtes erübrigt uns nur, die definitive begriffliche Bestimmung der Kräfte näher zu besehen. Die wichtigsten Instrumente hiezu haben wir in der endgiltigen Grundlegung der höheren Analysis und in der Bestimmung der Bewegung kennen gelernt.

Kraft ist nun, nach Leibniz, der im Augenblicke festgehaltene Zustand einer Veränderungsreihe, sofern in ihm die Tendenz oder das Streben zum Fortschritte mitgedacht wird. «Und so liegt in ihr (der Bewegung) selbst nichts reales ausser der Realität des momentanen Zustandes, der durch die Kraft und ihr Streben nach Veränderung zu bestimmen ist. Hierin ist also all das gefasst, was ausser dem Objekte der Geometrie oder der Ausdehnung in der materiellen Natur vorhanden ist.»[2] Die Kraft also verbürgt die Realität der Körper als Erscheinungen. An anderer Stelle wird die Kraft bestimmt als der gegenwärtige Zustand der Bewegung selbst, sofern

[1] Ebendaselbst, S. 278.

[2] Buchenau, Cassierer, S. 258. „Specimen dynamicum."

er zu einem folgenden hinstrebt oder einen folgenden im Voraus in sich involviert.[1]

Das Streben, die Tendenz, ist also für die Dynamik zunächst nicht psychologisch, sondern logisch, d. h. begrifflich zu fassen. Es ist kein Begehren, sondern ein im Gesetze voraus Involvieren. Mathematisch gesprochen ist dieses im voraus Involvieren, sowie das Festhalten des Fortschrittes im gegenwärtigen Zustande nur im Sinne der neuen Rechnung zu verstehen. Der Augenblick ist repräsentiert durch das Differential, sofern es extensiv Null ist, aber sofern in ihm das Gesetz der Veränderung, die Funktion mitgedacht wird; sofern involviert es auch den folgenden Zustand. Dynamisch kommt eben das die Kraft vom rein mathematischen markant Unterscheidende hinzu, das Streben, die Tendenz, d. h. das in dem Augenblicke mitzudenkende Vermögen selbständig die Veränderung fortzusetzen und nicht wie in der reinen Mathematik einer logischen Setzung im Denken hiezu zu bedürfen, wie schon mehrfach betont wurde.

Der derivativen Kraft, als jenem Teil des Tätigkeitsprinzipes' das sich in den mannigfachen Erscheinungsformen der realen Körper darbietet, welche Erscheinungsformen im Wesen auf Bewegung zurückzuführen sind, steht gegenüber die *„primitive Kraft“*.

«Die primitive Kraft, die nichts anderes ist als die erste Entelechie, entspricht der Seele oder substantiellen Form, gehört jedoch eben deshalb auch zu den allgemeinen Ursachen, die zur Erklärung der Erscheinungen unzureichend sind.»[2] Sie gehört mit anderen Worten in die Metaphysik, während die Physik es immer nur mit den derivativen Kräften zu tun hat, die nach Leibnizens Ausspruch, auch gleichsam die Einschränkungen der primitiven Kraft sind.[3] Diese derivativen Kräfte sind es darum auch allein, die dem Gesetze der Erhaltung der Kräfte zugrunde liegen.[4]

Aber um dieses einheitliche Gesetz auf die Erscheinungen, vor allem um die Bewegungsgesetze eindeutig zu begreifen, musste der Begriff der Masse als einer *passiven Kraft* eingeführt werden. Auch andere Gründe, wie, dass die Annahme einer Gleichgiltigkeit der Materie gegen Bewegung aller Erfahrung widerspricht, fordert diese Bestimmung. Hiezu aber, um den Begriff der Masse richtig zu ver-

[1] Ebendaselbst, S. 118. Anmerkung.
[2] und [3] Buchenau, Cassierer, S. 259.
[4] Ebendaselbst, S. 261.

stehen, muss man sich, wie Leibniz ausführt, von dem Sinnlichen losreissen. Die Masse, wie sie die Dynamik verwertet, wird nicht vorgefunden, ist nicht einfach gegeben, sondern sie ist Hypothese Erfahrungsbedingung, welche der Satz der Erhaltung der Kraft und damit die wissenschaftliche Erfahrung fordert.

Auch die passive Kraft, teilt Leibniz, wie die tätige Kraft in eine primitive und eine derivative passive Kraft ein.[1]

Die primitive passive Kraft ist das «Prinzip», der einheitliche, gesetzliche Träger, in gewissem Sinne dieses Gesetz selbst substantialisiert, des Widerstandes gegen Durchdringung, das Prinzip der Trägheit, d. h. des Widerstandes gegen Bewegung. Die derivative passive Kraft ist dann wieder nichts anderes als der gegenwärtige Augenblick, soferne in ihm der gegenwärtige Zustand der Passivität, samt seiner nächsten, und damit aller späteren Bestimmungen des Widerstandes und der Trägheit mitgedacht wird. Mit anderen Worten die primitive passive Kraft oder die «erste Materie» ist das einheitliche Gesetz aber substantialisiert, das in einem einzigen begrifflichen Punkte, die Mannigfaltigkeit der passiven Bestimmungen dessen, was wir Körper nennen, vereinigt enthält. Die derivative passive Kraft oder zweite Materie sind die verschiedenen Bestimmungen selbst, die durch weitere Determination, weitere Beziehungen dieser primitiven passiven Kraft entstehen.

Wie sich nun weiterhin Ausdehnung und Körper verhalten, sagt uns Leibniz in folgenden Worten: «Ich möchte immer unterschieden wissen zwischen der Ausdehnung oder Extension und dem Attribut, auf das sie sich als relativer Begriff bezieht. So ist die Ausdehnung als Attribut des Raumes die Verbreitung oder stetige Wiederholung der Lage oder örtlichen Bestimmtheit — als Attribut des materiellen Körpers dagegen die Verbreitung des Widerstandes oder der stofflichen Bestimmtheit.»[2] Die stoffliche Bestimmtheit, d. h. die primitive passive Kraft, wird also auf den Punkt bezogen. Ihre Ausbreitung ergibt die Ausdehnung als Attribut des Körpers und damit erst das, was wir eigentlich Masse nennen oder nach Leibniz die zweite Materie, die derivative passive Kraft (Energie). Leibniz hat also in seinen Bestimmungen nun vollends den atomistischen Standpunkt überwunden und verworfen, er ist Dynamiker,

[1] Ebendaselbst, S. 260.
[2] Buchenau, Cassierer. S. 342.

näher Energetiker, huldigt jener naturwissenschaftlichen Anschauung, die dem philosophischen Idealismus und Rationalismus nahe ist. In der weiteren Ausgestaltung der Dynamik bei Leibniz erweist sich erst die höhere Analysis in ihrer weitgehenden Fruchtbarkeit, ja als die Bedingung der Dynamik überhaupt. Hier ergibt sich dann auch die fundamentale Unterscheidung zwischen toter Kraft, oder dem was wir jetzt schlechtweg unter Kraft verstehen, der statischen Kraft, und der lebendigen Kraft oder Energie, d. h. als dem Vermögen der Arbeitsleistung.

Weiter darauf einzugehen ist mir hier unmöglich,

War so die Möglichkeit gegeben, die körperlichen Erscheinungen in ihrem ganzen Umfange zu verstehen, so begreifen wir, warum Leibniz die Grundforderung aufstellt, alle materiellen Erscheinungen mechanisch, d. h. durch *derivative* Kräfte zu erklären, sowie durch ihre Gesetze, die sich vor allem in den Bewegungsgesetzen, worin sie wahres Subjekt der Bewegung sind, kund tun.

Aber diese Forderung, der durchgängigen mechanischen Erklärung der Erscheinungen der materiellen Welt, ist wiederum nicht aus Erfahrung gewonnen, sondern liegt ihr zugrunde. Es ist, wie Leibniz sagt, ein Vernunftgrund, der aus derselben Quelle stammt wie die ewigen Wahrheiten, nämlich aus der Vernunft. «Deshalb lässt sich in den materiellen Dingen alles mechanisch erklären ausser den Prinzipien des Mechanismus selbst . . . .»[1] Würden wir nur an einer Stelle diesen Grundsatz aufgeben müssen, so wäre damit die eindeutige Erklärung der Erscheinungen aufgehoben. Aus alle dem verstehen wir den Kampf, den Leibniz gegen Newton führte, der unter der Annahme vollkommen harter Atome Gott zur Erhaltung der Kräfte bedurfte, während Leibnizen umgekehrt der Erhaltungssatz zum Grundfundament der Dynamik wurde, wozu es *keines* ausserweltlichen Prinzipes bedurfte.[2] So rein scheidet sich in Leibniz der Naturforscher von dem Metaphysiker.

Die Prinzipien des Mechanismus selbst sind nicht durch die materiellen Erscheinungen gegeben, sondern sind ihnen, vor allem in dem Begriffe der Kraft zugrunde gelegt. Sind aber einmal die allgemeinen Grundsätze erkannt, die diese Kräfte oder Energien beherrschen, so ist dann vermöge dieser alles mechanisch zu erklären und alle ursprünglichen Lebenstriebe, wirkende Ideen, sub-

[1] Buchenau, Cassierer. S. 345/346.

[2] Siehe die Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke.

stantielle Formen und Seelen als Erklärungsbedingungen der Erscheinungen zu verwerfen. Sie bedeuteten im Prinzipe dasselbe, wie wenn man die Ableitung der Erscheinungen aus dem Willen Gottes oder Gottes als Deus ex maschina[1] versuchte. Die Kraft also, die wie wir sahen, den Uebergang zwischen Mathematik und Natur vermittelt, und ihre Gesetze sind es allein, die der Erklärung der Erscheinungen zugrunde gelegt werden müssen, aber auch nicht die Kraft überhaupt, sondern nur die derivative Kraft.

IV. Abschnitt.

Metaphysische Anschauungen, Monade.

Die derivativen Kräfte sind, sahen wir, nichts anderes als Einzelbestimmungen der primitiven Kräfte oder substantiellen Formen, metaphysisch gesprochen, der einheitlichen Gesetze, dynamisch gewandt. Sie also sind die wahren Einheiten aus denen die Mannigfaltigkeit der Inhalte infolge ihrer durchgängigen Beziehung sich ergibt, denn es gibt nach Leibniz, wie an vielen Stellen von ihm gesagt wird, kein Element in der Welt das selbständig wäre, und das nicht in einer durchgängigen Beziehung mit allen anderen Elementen des Universums stände.[2]

Diese wahre Einheit oder Substanz kommt nun dem Körper nicht zu, denn dieser ist ein Aggregat ein «Ens per accidens» ein Beisammen wie eine Herde. «Seine Einheit stammt nur aus unserer subjektiven Auffassung. Es ist somit ein blosses Vernunftwesen, oder vielmehr ein Gebilde unserer sinnlichen Anschauung: ein Phänomen.»[3]

Diese Ausprägung des Körpers als Phänomen, die uns hier in einem neuen Zusammenhange, gleichsam an der Schwelle dessen was man gemeinhin Leibniz'sche Metaphysik nennt, entgegentritt, ist uns schon im Verlaufe der Betrachtungen geläufig geworden.

Ich habe von einer gemeinhin sogenannten Leibnizschen Metaphysik gesprochen, denn nach seinen eigenen Aussprüchen hat er

[1] Ebendaselbst. S. 326.

[2] Siehe „Neue Abhandlungen" und andere Schriften Leibnizens.

[3] Buchenau, Cassierer. S. 343 u. f. aus der „Kritik der philosophischen Prinzipien des Malebranches", sowie Briefwechsel mit Arnauld u. a. Stellen.

der Metapbysik ein viel weiteres Gebiet zugedacht, als es die Monadenlehre im engeren Sinne in sich begreift. Bei Leibniz beginnt die Metaphysik dort, wo die ewigen Wahrheiten, wo die Prinzipien aller Erkenntnis, die Prinzipien aller Erfahrung ihre Stelle haben. Dass die materiellen Erscheinungen durchwegs mechanisch zu erklären sind, ist ebenso ein metaphysischer Satz, wie das Prinzip der Kontinuität oder wie der Satz von der Erhaltung der Kraft. Auch die Zweckmässigkeit im Naturmechanismus gehört mit dahin. Die tätigen und passiven Kräfte gehören mit in das Gebiet der Metaphysik oder des rein Gedanklichen, wie es Leibniz auch nennt. «Aber diese *reale Metaphysik* der Kräfte und die Prinzipien der Zweckmässigkeit gehören zwar dem Bereiche des Seelischen an, stehen aber an Genauigkeit dem Geometrischen nicht nach, denn sie stammen wie dieses aus der Vernunft und dem einheitlichen metaphysischen Grunde, der ihre Wahrheit verbürgt.»[1] Damit ist auch die Gebietserweiterung begreiflich geworden.

Dass Leibniz, dem Körper die wahre Einheit der Substanz abspricht, findet seine Gründe anderswo und ist erst erklärlich, nachdem der Begriff der primitiven Kraft sich zur Substanz und diese selbst zur individuellen Substanz und letztere verbunden mit dem Momente des Vorstellungsvermögen sich endlich zur Monade erweiterte.

Die primitiven Kräfte sind die wahren Einheiten der derivativen Kräfte und damit der materiellen Erscheinungen, der materiellen Phänomene. Insoferne müssen ihre Einheiten als unteilbar angesehen werden. Dies aus zwei Gründen. Zunächst weist schon ihre Bestimmung in der Dynamik daraufhin, da sie dynamisch gesprochen die einheitlichen Grundgesetze der derivativen Kräfte (Energien) darstellen und anderseits, das ist das eigentlich metapbysische Moment, sind sie der Teilung nicht mehr fähig, da sie keine Extensitäten, sondern intensive Einheiten, Punkte bedeuten, die zwar einer näheren Bestimmung, begrifflichen Determination, nicht aber einer weiteren Teilung fähig sind. Ebenso wie unser Geist unteilbar ist, obwohl er sich uns in einer Mannigfaltigkeit von Inhalten offenbart. «Ich sah ein, dass die Formen und diese Seelen unteilbar sein müssten wie unser Geist.»[2]

Nun zeigt uns aber schon die Dynamik eine grosse Verschiedenheit von Erscheinungen derivativer Kräfte, die sich nicht ausein-

[1] Buchenau, Cassierer. S. 346.
[2] Habs: Leibniz kleinere philosophische Schriften. S. 44.

ander ableiten lassen. Wohl liegt ihnen allen das einheitliche, real metaphysische Prinzip der Kraft zugrunde, als das Prinzip der Tätigkeit, aber diese Tätigkeit zeigt sich uns in mannigfachen für die Erfahrung heterogenen Erscheinungen. Daraus folgt, dass die primitiven Kräfte wohl unteilbare Einheiten und im Prinzipe überall gleich sind, aber die einheitlichen Kräftegesetzlichkeiten, die sie repräsentieren, müssen verschiedene sein, um so die Möglichkeit der mannigfachen auf einander unbeziehbaren Erfahrungserscheinungen zu bestimmen und erklärlich zu machen. Energie kann wohl die Grundlage der Lichterscheinungen, wie der elektrischen, der chemischen, der kalorischen sein, sie alle repräsentierten dann im Grunde Energien, aber bestimmte für die Erfahrung ausgeprägte Eigenheiten solcher.

Damit wies also schon die Physik auf eine nähere, eine individuelle Bestimmtheit der primitiven Kräfte oder substantiellen Formen hin. Dieser Hinweis wurde zur Notwendigkeit in gewissem Sinne, sobald das Gebiet der Betrachtung über die Dynamik und Physik hinaus erweitert wurde und das Problem des Organismus, des biologischen Individuums, in Betracht gezogen wurde. Schon frühzeitig war auch die Beziehung der primitiven Kraft zur derivativen durch die *Analogie* der Seele zu ihren Bewusstseinsinhalten erklärt. Diese Analogie bedeutete für Leibniz mehr, als nur eine formale Analogie. Die Seele selbst war als eine solche primitive ursprüngliche Kraft, als eine solche substantielle Form, als eine wahre Substanz, zu denken. Der Unterschied ist kein prinzipieller, sondern nur gradueller. Es muss so sein, denn die wissenschaftlichen Forschungen haben gezeigt, dass das Wesentliche aller körperlichen Erscheinungen die Kraft ist. Aber die Kraft ist ja nach Leibniz selbst etwas «Gedankliches», Rationales, ihre Erscheinungsformen Raum und Zeit sind auch etwas Ideales. Also ist das was den körperlichen Erscheinungen zugrunde liegt selbst eigentlich eine Art Bewusstseinsinhalt, in welche Inhalte es sich auch für die *Erkenntnis* auflöst, somit muss für das *Erkennen* die Beziehung der Seele zu ihren Inhalten ebenso gedacht werden, wie die der primitiven Kraft zu den derivativen.

Ich betone für das «Erkennen» was dann allein im Leibniz'schen Sinne ist. Niemand wird verkennen, dass in solchen Bestimmungen der Metaphysik eine gewisse Willkür und Dogmatik liegt, die aber unvermeidlich ist, wo das positive Wissen zu Ende ist.

Damit war die Gebietserweiterung der Substanzen auch auf die biologischen Probleme gegeben. Die Substanz wurde zur wirklich individuellen Substanz zum Prinzipe des Individuums.

Hält man sich hier Leibnizens Erstlingsschrift «De principio Individuationi» vor Augen, so kann man die ungeheure Arbeit ermessen, die das Leibniz'sche Denken in der Zwischenzeit geleistet hat. Aus scholastischen, dialektischen, künstlichen Bestimmungen, die noch dazu vollends unzulänglich waren, wurde ein wenigstens dynamisch festgegründetes Prinzip.

Und nun, wie die primitive Kraft, rein abstrakt genommen, das einheitliche Gesetz, das einheitliche Prinzip der derivativen Kräfte darstellt, so die tierische Seele das Grundprinzip, das Grundgesetz aller ihrer Bewusstseinsinhalte, wie sie in ihr, vermöge ihres Tätigkeitsprinzipes und auf Grund der durchgängigen Beziehung aller Substanzen, entstehen.[1]

Der materielle Körper, der die individuelle Seele stets begleitet, und das Individuum erst eigentlich konstituiert, kommt erst später in Frage, und kann sich erst später seine wahre Bedeutung enthüllen.

Mit der Behauptung, dass die Substanzen absolut, oder im metaphysischen Sinne, wie Leibniz sagt, unteilbar sind, erhebt sich eine grosse Schwierigkeit, wie uns auch schon das vierte Kapitel zeigte. Denn dann können sie weder entstanden sein, noch vergehen. Entstehen heisst am Leitfaden der Kausalität durch ein Anderes in seinem Werden bestimmt werden. Entstehen und Vergehen kann nur innerhalb der Erscheinungen also der Erfahrung gegeben sein. Aber die substantiellen Formen entziehen sich jeder Erfahrung, sie sind durch Leibniz nicht nur aus der Welt der Erfahrung, sondern selbst aus der letzteren Erklärungsbedingungen verbannt, und nur die derivativen Kräfte gehören in die Erfahrung. In den Sprachgebrauch der Monadenlehre übersetzt heisst das aber; sie sind als wahrhafte, unteilbare Einheiten weder entstanden noch vergangen zu denken, umsomehr als hier jede Extensität, also Teile ausgeschlossen sind,[2] da die Bedingungen der Extensität Raum und Zeit allgemeine Ordnungen der möglichen *Erscheinungen* sind.[3]

Wie soll nun, so erhebt sich die neue Schwierigkeit, dieses

---

[1] Siehe Monadologie. [2] Monadologie.

[3] Es sei bei dieser Gelegenheit bemerkt, dass der Gedanke der Erhaltung der Substanzen mit dem Erhaltungssatze der Dynamik, wie man hier sieht, nichts zu tun hat.

Nichtentstehen und Nichtvergehen begriffen werden. Dass die Erfahrung dieser Ansicht nicht widerspricht, scheinen Leibnizen, die grossen biologischen Entdeckungen seiner Zeit, dann die Präformationslehre,[1] zu zeigen. Damit also wäre wenigstens erreicht, dass dem, was die Hypothese der Substanzen fordert, die Erfahrung nicht direkt widerspricht, und ferner, dass damit die ewige Dauer der Substanzen nicht als etwas völlig Willkürliches erschien. Beweis konnte das natürlich keiner sein, ihr Unvergehen blieb trotzdem ein Dogma, so sehr es auch Leibniz gern als bewiesen sehen möchte. Tod bedeutet also von diesem Standpunkte nur eine Präformation. — Den Gedanken der Seelenwanderung, sahen wir, weist Leibniz grundsätzlich zurück. —

Aber eine Schwierigkeit blieb noch bestehen. Wie sind nämlich die Substanzen *entstanden?* Hier ist ein Punkt, der für Leibniz ein Beweismittel für das Dasein Gottes ergab, für das Dasein einer Ursubstanz. Aber dies ist nicht das einzige Beweismittel dieser Art, welches vor allem die Monadologie im Speziellen ergibt, sondern die enger logischen und erkenntnistheoretischen, ja die dynamischen Untersuchungen *weisen* für Leibniz, auf ein solches Urwesen hin. Der dogmatische und kritische Fehler, den Leibniz hier begehen sollte, besteht nun nicht darin, dass er ein solches letzte Wesen annimmt, sondern allein darin, dass er den *Hinweis* für einen *Beweis* nimmt, und damit wieder weil er den Gebrauch des Kausalprinzipes für den Uebergang von Erfahrung zum Jenseits der Erfahrung verwertet. Die Kritik der reinen Vernunft war noch nicht geschrieben.

In der Tat die logischen Untersuchungen führten auf ewige Wahrheiten, auf notwendige Wahrheiten, die dynamischen auf primitive Kräfte. Für diese muss es, so schliesst Leibniz, nach dem Satze vom Grunde, auch einen *Grund* geben, der uns ihre Wahrheit, ihren *Bestand* vor allem *verbürgt.* Anders ist ihre Notwendigkeit nur ein letztes Faktum aber nicht eine aus Gründen a priori erkannte Wahrheit. Also mit der Tatsache, dass mit Nichtbeachtung der logischen, letzten Wahrheiten alles menschliche Denken überhaupt aufhören würde, begnügt sich Leibniz nicht, er will eine viel sicherere Grundlage für sie haben, es muss ein Urwesen geben, in dem sie ihre Grundlage,

[1] Siehe „Leibniz und Spinoza" bei Stein.

ihren a priorischen Grund haben, das ihre Sicherheit verbürgt.[1] Der Metaphysiker Leibniz hat hier über den Erkenntnistheoretiker und Logiker, sowie nüchternen Forscher gesiegt. Aber wir dürfen nie dabei vergessen, dass Leibniz trotzdem *nie* die *enger* metaphysischen Bestimmungen benutzte um damit Ergebnisse der Wissenschaft zu erklären. Dieser Sieg des Metaphysikers wird, glaube ich, zu einem grossen Teil auf Kosten der Zeit, in der Leibniz lebte, zu setzen sein.

Die weitere metaphysische Betrachtung selbst führte uns auf individuelle Substanzen, die, da sie weder vergehen noch entstehen, nur durch einen momentanen Akt der Schöpfung[2] geworden sein konnten. Also «fordert» auch diese Betrachtung ein Urwesen, das sie hervorgebracht hat. — Aber wir müssen wieder bemerken, auch *Forderung* ist noch kein *Beweis*. — Ja die obige und diese letzte Forderung vereinigen sich unter einem gewissen Gesichtspunkte, nämlich, da diese Ursubstanz nur intuitiv, durch ein unmittelbares Schauen die Dinge denkt, nicht wie wir discursiv durch Begriffe, so bedeudet für dieselbe, primitive Kraft als Grundlage der materiellen Erscheinungen und individuelle Substanz als Grundlage der seelischen Erscheinungen, die ja, methaphysisch genommen, prinzipiell übereinstimmen sollen, das *Nämliche*. Beides sind Vorstellungen der Ursubstanz und so wird uns auch ihre durchgängige Beziehung einleuchten. —

Wir waren von der Schwierigkeit des Entstehens und Vergehens der einfachen substantiellen Formen in unserer letzten Betrachtung ausgegangen. Diese ist nun einerseits in dem Präformationsgedanken, anderseits in der Annahme, oder wie Leibniz will, in dem Beweise,[3] einer Ursubstanz, aus der die einzelnen Substanzen hervorgegangen sind, behoben. Damit jedoch waren noch nicht alle Schwierigkeiten gelöst. Schon im vorigen Kapitel sahen wir wie uns Leibniz im «neuen System» selbst sagt, dass sich nun die schwierigste Frage nach dem Zusammenhang von Seele und Körper erhob und ferner die Frage, was denn Seele und Körper im neuen System eigentlich

[1] Monadologie § 38. Habs. S. 159. „Daher muss der letzte Grund der Dinge in einer notwendigen Substanz liegen, in der als in der Quelle das Einzelne der Veränderung nur wesentlich enthalten ist und eben diese Substanz nennen wir Gott.“ Ferner Theodicee § 7.

[2] Habs S. 44.

[3] Siehe hiezu vor allem Theodicee und andere Schriften.

bedeuten, tritt hier noch hinzu. Erst in der Antwort auf dieses wird die individuelle Substanz zur Monade.

Eine wesentliche Verschiedenheit, von dem was wir Seele und was wir Körper nennen, ist, wie aus dem bisherigen leicht ersichtlich, nicht denkbar. Primitive Kraft ist dem letzten metaphysischen Grunde nach, so sahen wir, für Leibniz, dasselbe wie Seele. Es sind beides wahre Einheiten, substantialisierte Einheitsgesetze, Einheitsfunktionen für eine Mannigfaltigkeit von Inhalten; bei der primitiven Kraft sind es die derivativen Kräfte d. h. die körperlichen Erscheinungen, bei der primitiven, substantiellen Form, die wir Seele nennen, sind es die Bewusstseinsinhalte, die Vorstellungen im umfassenden Sinne des Wortes, nicht in dem von der heutigen Psychologie ihm beigelegten. Beiden kommt das Moment der spontanen Tätigkeit zu, aber beide erzeugen ihre Inhalte nur auf Grund von Beziehungen mit anderen substantiellen Formen. Das ist auch, nebenbei bemerkt, der Sinn des Ausdruckes im Specimen dynamicum wenn dort die derivativen Kräfte gleichsam als Einschränkungen der primitiven bezeichnet werden.

Sind sie also im Wesen dasselbe, und nur in der Erscheinungsform verschieden, so ist ihre Analogie nicht nur der Form nach, sondern auch ihrem Inhalte nach bestehend, mochte der Metaphysiker Leibniz schliessen, wie es seine Aussagen nahe legen. Sie sind beide individuelle Substanzen, Einheiten mit einer Mannnigfaltigkeit von Inhalten. Ist also obiges gezeigt, müssen also ihre Inhalte im Wesentlichen von gleicher Art sein, dann sind es in beiden, da sie es bei der Seele sind, Vorstellungen. Aber ein Unterschied besteht doch. Wo liegt nun dieser? Hier muss nun bei Leibniz, mit einer gewissen Notwendigkeit, die «petite perception» die «unbewusste undeutliche Vorstellung» einspringen, deren solche Notwendigkeit sich noch in einem anderen Zusammenhange auch ergeben wird.

Die psychologischen Betrachtungen, wie sie insbesondere in den «Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand»[1] niedergelegt sind zeigen uns deutlich wie Leibniz zu seinen «petite perception», zu den undeutlichen Vorstellungen gekommen ist. Man gewinnt aber dort leicht die Tatsache, dass Leibniz nicht streng zwischen undeutlichen oder besser *unbemerkten* Vorstellungen und unbewussten unterscheidet,[2] dass er also mit anderen Worten, die

[1] Benützt habe ich die schon citierte Uebers. von C. Schaarschmidt.

[2] Daselbst in dem Abschnitte über Angeborenes, dann in dem über Vorstellungen.

Tatsache der Bewusstseinsschwelle vor allem nicht berücksichtigt. Diesen Unterschied von unbemerkt, und unbewusst, den die neuere Psychologie macht, hebt auch v. Hartmann in seiner «Modernen Psychologie» hervor, dass also sein Unbewusstes, wie es vor allem die «Philosophie des Unbewussten» verwendet, mit der Leibnizschen «petite perception» nichts zu tun habe. Er hat hierbei aber nur Recht, wenn er unberücksichtigt lässt, dass Leibniz auch das Unbewusste gemeint hat, wenn er auch jenen scharfen Unterschied nicht machte und ausserdem noch von unbewussten „*Vorstellungen*" spricht. Diese Vermengung ist leicht z. B. aus folgendem Satze zu ersehen.[1] «Eben diese *unmerklichen* Teile unserer sinnlichen Wahrnehmungen sind es, welche die Vorstellungen von Farben, Wärmegraden und anderer sinnlichen Eigenschaften mit den entsprechenden *Bewegungen in den Körpern in Verbindung* setzen».

Dieser ungetrennte Dualismus von unbemerkt und unbewusst, ist, glaube ich, bei Leibniz leicht zu erklären. Zu den unbemerkten Vorstellungen war er durch rein *psychologische* Analyse und Betrachtungen gelangt, wie die «Neuen Abhandlungen» lehren. Hier aber stiess er niemals auf «Unbewusstes» sondern immer nur auf zu «Schwaches um bemerkt zu werden».[2] Dies allein genügte um die Kontinuität im geistigen, im psychologischen Vorstellungsleben verbürgt sein zu lassen.

Betrachtete er aber anderseits die eigentlich körperlichen Erscheinungen, so stiess er immer nur auf *Unbewusstes*. Da nun aber eine Wesensgleichheit zwischen beiden bestehen musste, so erschien ihm Unbemerktes auf psychischer und Unbewusstes auf körperlicher Seite als gleichbedeutend, umsomehr als ja der Forderung den Unterschied zwischen primitiver Kraft[3] und Seele metaphysisch aufzuheben, die «petite perception», die kleine Wahrnehmung, genügen sollte. —

Diese unbemerkten Vorstellungen, oder von anderem Standpunkte, natürlich nur innerhalb der Leibnizschen Metaphysik genommen, diese unbewussten Vorgänge riefen nun aber abermals die Frage nach dem Zusammenhange von Körper und Seele hervor.

Waren in metaphysischer Identität, die Einheiten für materielle

[1] Daselbst S. 13.

[2] Daselbst S. 13 und 14.

[3] Siehe besonders Monadologie, dann andere metaphys. Schriften Leibnizens.

und seelische Erscheinungen erkannt, ihre Kontinuität durch die «petite perception» vermittelt, so konnten Seele und Körper nur noch als Erscheinungen, als Phänomene verschieden sein, und das blieben sie für Leibniz, metaphysisch aber waren sie das Gleiche; waren als Erscheinungen wohl heterogen, metaphysisch betrachtet homogen.

Ihre Unterschiede konnten also nur noch in den die Kontinuität vermittelnden «petite perception» liegen. Waren sie unbewusst, oder was Leibniz damit manchmal, wie wir sahen, vermengt, unbemerkt, so hatten wir das was wir primitive Kräfte nennen, ihre Erscheinungsform die Körper. Waren teilweise bewusste Vorstellungen vorhanden, teilweise unbemerkte Vorstellungen und Unbewusstes vorhanden, so haben wir das was wir Seelen nennen, und je mehr bewusst die Vorstellungen sind, desto mehr werden die Seelen zu Geistern.[1] Die Tiere haben Seelen, die Menschen haben in den ihrigen noch Vernunft, sind Geister. Den letzteren gebührt darum, und nur darum, eine ausgezeichnete Stellung. Nicht dem Wesen nach sind sie verschieden, sondern nur der Vollkommenheit dieses Wesens in ihnen nach.[2]

Schon aus ihrer Schöpfung aus einer Ursubstanz heraus, folgt in gewissem Sinne die gegenseitige Beziehung der Substanzen. Doch das genügt nicht um die Beziehung von Seele und Körper zu erklären. Ein Einfluss beider aufeinander im metaphysischen Sinne ist ausgeschlossen, da die Substanzen keine Fenster haben[3] d. h. dass sie einander wegen ihrer Unteilbarkeit und anderen schon angeführten Gründen nicht beeinflussen können. Metaphysisch sind sie also von hier aus gesehen, getrennt, anderseits sind sie es aber auch wieder nicht.

Hier springt nun der Gedanke der Zweckmässigkeit des Universums im einzelnen und im ganzen ein, ein Gedanke, der Leibnizen bekanntlich immer begleitet hatte und dessen Verteidigung ihm manche Mühe bereitete. Mit aller Entschiedenheit musste er ihn gegen die Atomisten und besonders auch gegen Spinoza verteidigen. Er tritt bei ihm von zwei Seiten auf, erstens als teleologisches Prinzip der Betrachtung von Naturerscheinungen. Im Specimen dynamicum führt er an, wie er optische Gesetze und Er-

[1] und [2]. Siehe besonders Monadologie, dann andere metaphys. Schriften Leibnizens.

[3] Monadologie

scheinungen unter Zugrundelegung des teleologischen Prinzipes, dass der Lichtstrahl stets den einfachsten und kürzesten Weg wähle, ableitete. Dies nur zum Exempel. Zweitens tritt der Zweckmässigkeitsgedanke bei ihm auf als Ausdruck zweckmässigen wirklichen Tuns, als zweckmässiger, bewusster Handlung, also als absichtlicher Zweckmässigkeit. Von diesem Standpunkte steht für Leibniz fest, dass dem Urwesen Wille beigelegt werden müsse, bei aller Reinheit des ursprünglichen Gedankens, der zur Ursubstanz führte. Das ist der Punkt, wo Leibniz aufhört mit Spinoza einverstanden zu sein,[1] denn ohne Willen kann er sich seinen Gott, wie Spinoza es tat, nicht denken. Ferner fordern die biologischen Erscheinungen ebenfalls das teleologische Prinzip in der zuerst erwähnten Form. Ja die Gesetzmässigkeit im Universum, die schöne Harmonie in ihm, weisen deutlich auf die Zweckmässigkeit hin. Abgesehen davon, dass diese beiden Arten von Zweckmässigkeit nicht streng auseinandergehalten werden, wird hier für Leibniz die eigentlich nur regulative Idee zur konstitutiven, und es wird die Zweckmässigkeit des Universums behauptet, die sich einerseits in einer durchgängigen Uebereinstimmung als Harmonie schlechtweg, anderseits als Fortentwicklung nach einem bestimmten vorhergesehenen Plane Gottes kundtut, ebenso oder analog wie die Seele zweckmässig *handelt*, wie scheinbar selbst derivative Kräfte *zweckmässige Resultate durch ihr gegenseitiges Wirken* ergeben können. So wird dann schliesslich das Ich in das gesamte Weltall projiziert.[2] Das Einfache repräsentiert eben vermöge seiner Einheit die durchgängige Beziehung seiner mannigfachen Inhalte, wenn einmal ein solches zugrunde liegendes Einfache angenommen wird, ebenso wie im Differential eigentlich die ganze Mannigfaltigkeit der Funktionseigenschaften repräsentiert ist, derjenigen Funktion, aus der es entstanden ist.

Diese das ganze Universum umfassende Zweckmässigkeit forderte nun dann wieder ihrerseits die volle durchgängige Beziehung derart, dass jede Substanz gleichsam allen anderen angepasst werde, d. h. metaphysisch gesprochen, dass jede Beziehungen zu allen anderen hat, und so vermöge dieser Beziehungen jede das ganze Universum spiegelt, aber jede in ihrer individuellen Art.[3] Denn die

[1] Stein: Leibniz und Spinoza.

[2] Zu diesem Satze auch Cassierer.

[3] Siehe Monadologie die entsprechenden Paragraphen. — Dieser Satz, dass jede Substanz das Universum gleichsam spiegele, vermöge der durch-



Substanzen sind individuell, haben jede ihre eigene Gesetzlichkeit, vor allem unterscheidet sie auch die Menge der mehr oder weniger bewussten Vorstellungen. Damit ist aber die Beziehung von Körper und Seele erschlossen: Metaphysisch heisst dieselbe nichts anderes, als dass es gewisse Substanzen gibt, die zueinander ein engeres Verhältnis haben, d. h. ihre individuellen Eigentümlichkeiten, ihre individuellen Gesetzlichkeiten gleichen einander mehr als anderen. Dabei kann trotzdem der Unterschied ihrer inneren Vorgänge zwischen Bewusstem und Unbewusstem bestehen bleiben. Die Substanz, in der die Vorgänge zumeist bewusst sind, bildet die Seele, die ihr ähnlichen Substanzen, die aber unbewusste psychische Vorgänge haben, bilden ihren Körper. Uns erscheint die Beziehung als ein Einfluss beider aufeinander, ist es aber metaphysisch nicht. Eine Erscheinung ist die Ursache einer anderen, heisst nach Leibniz nichts anderes als nur, dass der logische Grund für die Erscheinungen der einen Substanz in der anderen zu finden ist. Das heisst: beides geht spontan und unabhängig vor sich, sowohl Ursache wie Wirkung; es ist nicht eine Uebertragung vorhanden, sondern nur eine gesetzliche Beziehung, ein Satz, den Leibniz in voller Klarheit für anderen Zusammenhang in seiner Dynamik gefunden hat.[1]

Hat sich also das letzte Problem des Zusammenhanges von Seele und Körper in der von der Ursubstanz (Gott, dem Schöpfer der Substanzen) hergestellten durchgängigen Beziehung der individuellen Substanzen also in dem Terminus Leibnizens der «prästabilierten Harmonie» gelöst, so bleibt doch noch eine Frage. Denn nach der gemachten Auseinandersetzung müssen *allen* spontan erfolgenden Vorgängen in der Seele spontan erfolgende Vorgänge in den körperlichen Substanzen entsprechen, d. h. ein durchgängiger Parallelismus vorhanden sein. Aber wir wissen aus Erfahrung, dass dies nicht der Fall ist, dass in unserem Körper sehr vieles vorgeht, und vermöge der alles umfassenden Beziehung sind auch alle anderen Körper miteinzurechnen, das auf Seite der Seele nicht bewusst wird. Und hier springen die «petite perception» wieder ein, füllen die Lücke aus. Die unbemerkten Vorstellungen und die unbewussten

gängigen Beziehung aller Substanzen, ist doch nur der metaphysische Ausdruck für die Tatsache, dass unter Annahme durchgängiger Kausalität jeder Vorgang im Universum seine Wirkungen ins Endlose theoretisch ausbreiten müsste.

[1] Siehe hiezu auch Cassierer.

Vorgänge sind es, die die Kontinuität herstellen und die es also ermöglichen, obige Betrachtungen als zulässig zu erklären.

Damit hat sich uns aber von selbst die individuelle Substanz zur *Monade* erhoben, d. h. zum spontan vorstellenden (und die Spontaneität drückt sich in einem Begehren aus, auf Seiten der primitiven Kräfte durch die Tendenz) metaphysischen Wesen, dessen letzte solche Wesenheit Kraft (Energie), bezw. deren substantialisiertes einheitliches Gesetz ist. Dieses Begehren wird noch bei hoher Vollkommenheit der Substanzen zum bestimmten, bewussten Wollen, und damit haben wir die seelische Monade im besonderen.

Weiter auf diese *metaphysischen* Bestimmungen einzugehen, liegt ausserhalb des Rahmens dieser Arbeit, auch würde es nichts oder nur wenig für die Wissenschaft im engeren Sinne Ertragreiches liefern. Immerhin bleiben von anderen Gesichtspunkten auch diese weiteren metaphysischen Bestimmungen interessant genug.

Eines nur möchten wir noch erwähnen, weil es auf die gesamte engere Metaphysik Leibnizens gewisses Licht wirft.

Im neuen System[1] weist Leibniz immer wieder daraufhin, dass sein metaphysisches System nichts anderes sein soll als eine einfache einleuchtende Hypothese, die es ermöglicht, das zu leisten, was andere nicht geleistet haben, nämlich eine einfache eindeutige Erklärung der Erscheinungen zu geben. Insoweit, was also die Bestimmung als *Hypothese betrifft*, könnte man mit ihm einverstanden sein, nicht aber, wenn er dann wieder in der Theodicee und anderen Stellen diese seine Behauptungen als bewiesen erklärt, denn das sind sie keineswegs, können es nicht sein. Was ihm als Hypothese so einleuchtend erschien, wurde ihm am Ende, dem Denker, der sonst in der Wissenschaft keine Dogmatik zuliess, in seiner Metaphysik doch eigentlich zum Dogma. Das: «es kann so erklärt werden», wurde zu einem: «es ist so». Hierin liegt der Fehler der Dogmatik.

[1] Siehe dieses z. B. Habs, S. 41 bis 55.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XXXXVIII.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Elemente
einer
allgemeinen Arbeitstheorie.

Beiträge
zur Grundlegung einer neuen Wirtschafts- und Rechtsphilosophie.

Von

Dr. Johann Žmavc.

Motto: Im Anfang war die Tat.



BERN
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1906.

Inhalt.

Vorwort.

Der kundige Leser wird sich wundern, in diesen Anfangsgründen einer neuen Arbeitstheorie schon so schwierige Probleme, wie das des Eigentums, behandelt zu sehen. Zur sachlichen Aufklärung mögen einige persönliche Bemerkungen gestattet sein.

Seit mehr als einem Jahrzehnte befasse ich mich mit der Sozialphilosophie. Ursprünglich in aristotelischer Denkart geschult, konnte ich begreiflicherweise an den verschiedenartigsten modernen Philosophien lange keinen Geschmack finden. Auch für die Wirtschaftstheorie, die gegenwärtig im Mittelpunkte der sozialwissenschaftlichen Interessen steht, suchte ich bei *Aristoteles* und seinem mittelalterlichen Schüler *Thomas von Aquino* meine Orientierung und veröffentlichte[1] Aufsätze wie über die Willensfreiheit und die Grundsätze der Sittenlehre, so über die Wert- und die Geldtheorie beider genannten Philosophen. Zugleich hatte ich mit praktischen wirtschaftlichen und statistischen Fragen Fühlung und schrieb, freilich nicht als Fachmann, über Entwicklungstendenzen der deutschen Volkswirtschaft, österreichisch-deutsche Zolleinigungsbestrebungen, auswärtige Wechselkurse und dgl.

Da sich in der gegenwärtigen Wirtschaftspraxis und Wirtschaftstheorie alles um das Kapital dreht, nahm nach und nach die Privateigentumsfrage und das Eigentumsproblem überhaupt meine Aufmerksamkeit in Anspruch. Ich trat an dieses Problem, in dem sich geradezu alle Wissensgebiete schneiden, von verschiedenen Seiten heran. Mit seltener Klarheit und Einfachheit deckte mir rechtsphilosophisch namentlich *Anton Menger* die Bedeutung des Problems auf.

Beim Studium der Grundlegung der politischen Ökonomie von *Adolf Wagner*, wohl eines der scharfsinnigsten nationalökonomischen Werke über diesen Gegenstand, wurde ich mir, eben wegen ihrer Folgerichtigkeiten, recht bewußt, wie unzulänglich die philosophischen Gründe der modernen Wirtschaftslehren sind. Ich sah

[1] In: Jahrbuch für Philosophie 1899, Archiv für Gesch. d. Philosophie 1899, Zeitschrift für d. gesamte Staatswissenschaft 1902.

mich gezwungen, neue Grundlagen der Wirtschaftsphilosophie zu suchen. Ich fand sie im Geiste des von mir verehrten *Aristoteles*, der seine Deduktionen auf Induktionen, seine Philosophie auf Naturwissenschaften aufbaute, in der Naturwissenschaft.

Ich empfand immer mehr, daß die größte naturwissenschaftliche Entdeckung des 19. Jahrhunderts auch der größte philosophische Gedanke der Neuzeit, der mit geringen äußeren Mitteln so gewaltige Erfolge erzielende Physiker *Julius Robert Mayer* einer der ersten Philosophen ist, und daß die Energiegesetze die Wirtschaftslehre neuzubegründen imstande seien.

Einige wirtschaftstheoretische Anschauungen, die sich mir so gebildet haben, habe ich in drei Aufsätzen der von *Wilhelm Ostwald*, von dessen Naturphilosophie ich zu denselben unmittelbar angeregt worden bin, herausgegebenen Annalen der Naturphilosophie IV. und V. Bd. 1905 skizziert.

Man verzeihe diese persönlichen Bemerkungen. Allein fürs erste, die Wissenschaft ist Erlebnis. Daß ich in diesen Anfangsgründen der Arbeitslehre zugleich die schwierigsten rechtsphilosophischen Fragen behandle, ist daraus zu erklären, daß das Ziel meiner wirtschaftstheoretischen Untersuchungen eben das Eigentumsproblem war; dieses beherrschte mich fortwährend so stark, daß ich von ihm unmöglich abstrahieren konnte, was ja sonst objektiv und methodisch wahrscheinlich besser gewesen wäre.

Diese Arbeit würde ferner in der Sozialphilosophie ohne diese Bemerkungen unvermittelt erscheinen, aus denen nun erhellen dürfte, daß ich nichts weniger als ein Originalitätshascher bin. Ich habe gegenwärtig wegen anderweitiger Berufsbeschäftigungen nicht die Muße, die Abhängigkeit und Unabhängigkeit meiner Arbeit im einzelnen nachzuweisen und auszuführen, wieviel ich den alten und modernen Denkern verdanke, und wie ich über sie hinausgehe.

Meine Abweichungen von den üblichen Darstellungen sind bedeutend, der Ausdruck frei. Die ehrliche Wissenschaft ist die von Nebenumständen unbeeinflußte innere Überzeugung. Was und wie es mir wahr erscheint, denke ich aus und schreibe es hin ohne Rücksicht auf irgendwelche, noch so machtvolle, Persönlichkeiten, Schulen oder Tagesströmungen.

Da ich der modernen Naturwissenschaft für diese Arbeit viel schulde und die Aufmerksamkeit der Naturforscher und Techniker auf die sozialen Probleme zu lenken wünsche, so habe ich die

spezifisch philosophische, mit griechischer und lateinischer Terminologie durchsetzte Ausdrucksweise geflissentlich vermieden und mich auch, wie es der Umfang des Büchleins wenigstens in quantitativer Hinsicht beweist, bemüht, das Prinzip der Ökonomie, von dem in der Arbeit die Rede ist, praktisch zu betätigen. Daß ich mehr die deduktive als induktive Methode befolge, hängt, abgesehen von der persönlichen Neigung, vielleicht auch mit dem Sparsamkeitsstreben zusammen. Einen schulgerecht systematischen Aufbau von Gedanken, die erst im Entstehen und Werden sind, wird niemand verlangen. Zuweilen kehren während der Ausführung dieselben Gedanken wieder; ich habe sie nicht in neue Redensarten zu kleiden gesucht.

Das allfällige Schwergewicht der Ende November 1905 vollendeten Abhandlung liegt in ihrem rechtsphilosophischen Teile. Ich glaube zwar auch eigene wirtschaftsphilosophische Ideen erbracht zu haben; neu ist aber m. E. die rechtsphilosophische Begründung des Arbeitseigentums.

Prag-Kgl. Weinberge, September 1906.

Der Verfasser.

I. Leitsätze
zu einer Philosophie der menschlichen Arbeit.

1.

Der Begriff Arbeit gilt im gewöhnlichen Sprachgebrauch vornehmlich von der vom Menschen geleisteten oder geleiteten Arbeit. Wie unter den menschlichen Arbeiten die Beschaffung der Nahrungsmittel die elementarste ist, so ist der allgemeine Begriff Arbeit auch sprachlich abgeleitet vom indogermanischen ar = pflügen als der Bezeichnung für die ursprünglichste Tätigkeit des Feldbauers (griechisch ἀροῦν, lateinisch arare, althochdeutsch arjan, slavisch orati). Im erweiterten Sinne bedeutet später Arbeit jede menschliche Nutzarbeit, auch wenn sie unmittelbar vom Tiere oder den anorganischen Naturenergien, wie den Wasserkräften, im Dienste des Menschen geleistet wird, kurz, jede wirtschaftliche Arbeit überhaupt.

Die heutige physikalische Betrachtung sieht vom Zwecke der Arbeit völlig ab. Sie nennt auch eine dem Menschen schädliche Einwirkung auf die Natur, ja jede Wirkung der Natur selbst, jedes Naturgeschehen, die Überwindung eines jeglichen Widerstandes allgemein Arbeit und hat für diesen weitesten Begriff auch die Benennung Energie eingeführt.

Es ist bekannt, welche Bedeutung dieser Begriff für die moderne Naturforschung erlangt hat. Die Prinzipien der Erhaltung und Veränderung der Energie beherrschen seit einem halben Jahrhundert die Betrachtung der anorganischen, seit wenigen Jahrzehnten auch die der organischen Natur. Das Genie des Entdeckers des Erhaltungsgesetzes hat allerdings mit der ersten Konzeption sofort die gesamte Natur umfaßt, worauf der regelmäßige Betrieb der Wissenschaft jedoch nur langsam einzugehen vermochte.

Es ist nicht nötig, über den allgemeinen Energiebegriff hier Näheres auszuführen. Die Physik, Chemie und Biologie arbeiten erfolgreich mit diesem Grundbegriffe. Von der physikalischen Chemie

ausgehend ist *W. Ostwald* in seinen Vorlesungen über Naturphilosophie 1902 an der Hand dieses Begriffes im Sinne des großen Werkes *J. R. Mayers,* es zugleich, wie dieser es gleichsam vorausgesagt hatte, fortsetzend, in die Anthropologie und in jene Gebiete eingedrungen, die sich seit langem als philosophische Disziplinen für sich gern abgeschlossen und ganz besondere Behandlungsweisen gefordert haben.

Freilich ist damit erst der Anfang gemacht. Allein schon im heutigen Entwicklungszustande bietet die Energetik wichtige Denkmittel für alle Zweige der Menschenlehre.

So fordert es geradezu heraus, den schon soweit entwickelten Arbeits- und Energiebegriff gerade auf jene Vorgänge anzuwenden, aus denen man ihn gewonnen hat, auf die Wirtschaft. Bisher ist das nur sehr wenig geschehen, seitens der Nationalökonomen, der berufenen Forscher derselben, uns. Wiss. noch ganz und gar nicht.

Ein Aufsehen erregender Entwurf, mit der Energetik die Ökonomik zu durchdringen, ist von einem Techniker gemacht worden, von *Max Kraft* in seinem großen Werke System der technischen Arbeit 1902. Hervorzuheben ist auch *Ed. Sachers* Gesellschaftskunde als Naturwissenschaft 1899, die leider so wenig bekannt ist, und die auch der Verfasser erst während der Ausarbeitung der vorliegenden Ausführungen kennen gelernt hat. Auch *Buch,* Intensität der Arbeit 1896 und einige Zeitschriftenaufsätze aus der letzten Zeit wären zu erwähnen, wie *Ginger*, Theorie des wirtschaftlichen Wertes und *Kuzmány,* Verwandlung von Kopfzahlen in Konsumeinheiten in den Jahrbüchern für Nationalökonomie 1905. Sehr beachtenswert ist ferner der Aufsatz des Physikers *L. Pfaundler,* die Weltwirtschaft im Lichte der Physik in der Deutschen Revue 1902 II.

Mit dem Begriff, den wir innerlich erfahren, wenn wir z. B. ein Gewicht eine Strecke hoch heben, mit dem Arbeitsbegriff wird von der Energetik heutzutage die ganze Welt erklärt mit Ausnahme der für uns ursprünglichsten Arbeitswelt: Das Gebiet der wirtschaftlichen Arbeit, der dem Menschen nächsten Arbeitsgattung, hat aus der Ausbildung des Arbeits- und Energiebegriffs bisher fast keinen Gewinn gezogen, als ob der Mensch sich selbst am fremdesten und fernsten wäre.

Allerdings sind die Bedingungen, unter denen die menschliche Arbeit zustande kommt, bedeutend verwickelter als die der anorganischen Naturprozesse. Immerhin ist auch schon die Physiologie energetisch, und die Psychologie, Ethik, kurz die ganze Menschenlehre wird es von Tag zu Tag mehr. Es ist die höchste Zeit, das beinahe Selbstverständliche durchzuführen, die Wissenschaftslehre zu einem Bestandteil der Energetik zu machen.

Die menschliche Betätigung ist vornehmlich wirtschaftlicher Art; ja sogar die Arbeit, die unmittelbar keine wirtschaftlichen Zwecke verfolgt, wie das Spiel, der Sport, die Unterhaltung, ist doch mittelbar ökonomischer Natur, insofern sie zur Erfüllung eigentlich wirtschaftlicher Berufspflichten befähigter macht. Im engeren Sinne wirtschaftlich wird jene Arbeit genannt, die auf den Zweck der Bedürfnisbefriedigung, auf die Beschaffung der Güter und Werte als Bedürfnisbefriedigungsmittel geradeaus gerichtet ist.

2.

Es läßt sich denken, daß auch ein einsamer Robinson den Gutsbegriff kennt: gut ist ihm alles, was sein ihm teueres Leben fördert, und seine eigenen Gesinnungen und Handlungen wird er gut nennen, insofern sie ihm die Verwirklichung der Lebensgüter ermöglichen. Lebt aber der Mensch in der modernen Kulturgesellschaft, so wird er sich infolge seines Verhältnisses zu den vielen Mitmenschen einen anderen Gutsbegriff, sowohl gegenständlich als persönlich, bilden.

Im Entwicklungsgang der Gesellschaft hat sich notwendigerweise eine Disziplin der Regeln ausgebildet, nach denen die in steter Berührung mit den Mitmenschen Stehenden die Mittel zu erwählen haben, um ihr Leben zweckmäßig einzurichten. Die Ethik oder Moral umfaßt solche Normen, die die Menschen zu ihrem Glück als dem Endziele führen und daher das ganze Leben in seinem Verhältnis zur Natur und Gesellschaft meistern sollen. Einer folgerichtig durchdachten Ethik könnte sich das Wirtschaftsleben als das Hauptgebiet des Lebens unmöglich entziehen, die Wirtschaftsbeflissenen müßten nach den Sätzen der Moral handeln, wie anderseits die Grundlage des ethischen Verhaltens das ökonomische Wohlbefinden zu sein hätte. Der Mensch kann ja all seine Anlagen nur dann entwickeln, wenn seine Existenz unbedingt verbürgt ist, eine höhere geistige Kultur ist nur auf einer festen wirtschaftlichen Basis möglich.

Welches Schauspiel bieten uns aber die heutigen Volkskulturen? Die Verhaltungsmaßregeln, die die volkstümlichen, religiösen oder wissenschaftlichen Moralsysteme aufgestellt haben, werden im Wirtschaftsleben regelmäßig verleugnet. Die Sittenlehre, wenigstens die uns besonders angehende jüdisch-christliche, übrigens auch die wissenschaftliche, hat an die Spitze ihrer Vorschriften das Gebot der Nächstenliebe und das Wohl des Ganzen gesetzt, die Wirtschaft dagegen kennt nur das Wohl des Einzelnen und der Familie, höchstens noch das der interessegleichen Klasse. Der Begriff der Gesamtheit, der Gemeinschaft, wird oft im Munde geführt, in der Wirklichkeit aber nur das Individualinteresse verfochten. Dieses Doppelspiel der Schule und des Lebens, diese ohnmächtige, nur in der Theorie verbleibende Sittenlehre, die die bestehenden sozialen Machtverhältnisse umzugestalten fürchtet, gilt es durch eine wahre Moralwissenschaft, durch die Festlegung der Sittenideale und durch die folgerichtige Umsetzung dieser in die Tat zu überwinden.

Die bisherige geisteswissenschaftliche Entwicklung ist nicht besonders darnach beschaffen, uns da viele Hoffnungen zu wecken; es ist ein verhängnisvoller Übelstand, daß einseitig nur das Wissen auf dem Papiere und im Hörsale gepflegt, das Wollen und Handeln, die volle Wirklichkeit aber fast gänzlich unberücksichtigt gelassen wurde. Welch schöne Sätze enthalten nicht nur die Bibel, sondern auch die Sittensysteme der vielen Philosophen, wie wenig werden sie aber betätigt — das Unglück des Dualismus, der ein abstraktes Wissen ohne Leben geschaffen und so das Wissen selbst verstümmelt hat. Dagegen will das ganze Wissen vom Menschen nicht bloß passiv aufnehmend und verstandesmäßig, es will vielmehr auch dem Wollen und Tun zugewendet sein; denn „kalt ist die Weisheit, heiß allein die Tat". In seiner Tat zeigt sich voll der Mensch, zur Tat muß die Anthropologie, namentlich die Ethik und die den ethischen Menschen heranbildende Erziehungskunst anleiten. Neben das theoretische Bildungsideal tritt ergänzend und gleichwertig das Werkideal hinzu. Sogar die Kunst, die den Menschen durch das Mittel des Schönen veredeln will, wird ihn zu erhabenen und schönen Taten anspornen, ihn im Kampfe mit der Natur kräftiger, schöner und glücklicher machen.

Angesichts der Passivität der bisherigen Wissenschaft und Kunst ist der *Mayer*sche Kraft- und Arbeitsgedanke, der mit dem Begriffe der menschlichen Willens- und Tatenergie eng verwachsen ist,

geradezu eine Erlösung. Schon im Wort Energie und Arbeit liegt ein gigantisches Programm.

Die Arbeitslehre wird auch die neue Sozialethik aus sich erzeugen.

Ethisch gut sind jene Energien, die das menschliche Leben nach allen seinen, auch den vollkommensten Formen, wie es sich in der Gesellschaft und durch sie erhält, fördern, ferner, in der Ursachenkette rückwärts verfolgt, jene Handlungen, die solche Energien bewirken, die Motive solcher Handlungen und die Träger solcher Motive. Der Begriff der Gesellschaft, der Gesamtheit, des Ganzen gehört unbedingt zum Gutsbegriff. Die Interessen des Einzelnen sind mit denen der Gemeinschaft so innig verknüpft, daß die Gesichtspunkte des Gemeinwohls bei der grundlegenden Betrachtung des Gutsbegriffs maßgebend erscheinen. Aus den Beziehungen des Individuums zur Gesamtheit ergeben sich heutzutage die bedeutendsten rechtsphilosophischen Probleme, unter denen das der sozialen Gerechtigkeit obenan steht.

3.

Eng verwandt mit dem Begriffe Gut ist der des wirtschaftlichen Wertes. Wenn er sich in der neuesten Zeit gar so sehr losgelöst und verselbständigt hat, so ist das eine Folge jenes Dualismus zwischen Erkenntnis und Willenshandlung, der sich gern souverän gebärdet, in der Tat aber die vorhandenen Gesellschaftszustände als gegeben schwächlich hinnimmt und anerkennt. Es gehört in der herrschenden Wissenschaft gar nicht zum guten Tone, den Begriff des wirtschaftlichen Wertes, ähnlich wie den des Rechts, mit dem des ethischen Guts zu vereinigen. Wohin dieser Geist des säuberlichen Trennens und Spaltens die ethische und ökonomische Wissenschaft führt, ist leicht an dem geringen Einfluß dieser auf das Völkerleben zu ermessen, der zuweilen sogar ein hindernder ist.

Energetisch erscheinen auch die wirtschaftlichen Werte lebensförderlich, wobei an das sogenannte niederere Leben, an die Befriedigung der Bedürfnisse nach Nahrung, Wohnung, Kleidung u. s. w. zu denken ist. Daß diese Befriedigungen die bedeutendsten Vorbedingungen der höheren Geistes- und Willensbetätigungen sind, folgt wohl aus der Beschaffenheit des Menschen als eines vernünftig wollenden und handelnden Lebewesens, um nicht zu sagen, Tieres.

Der Mensch ist ein Energien mit hohem Potential aufnehmendes

und sie mit niederem Potential abgebendes stationäres Energiesystem. Aus der Differenz der Ein- und Ausgangspotentiale wird die langsame Verbrennung des Lebens und jegliche Energieäußerung bestritten. Welche Energien aufzunehmen sind, zeigen die Bedürfnisse an, in Bezug auf die die Energien den physiologischen Wert erhalten. So sind am wertvollsten wohl die Nahrungsenergien, dann etwa die Wärmeaufbewahrungsmittel wie Kleidung und Wohnung. Die Analyse der Bedürfnisse bildet den grundlegenden Bestandteil der Wirtschaftspsychologie und ist von *Karl Menger* und *Ad. Wagner* weit durchgeführt worden. Die heutige Physiologie und Hygiene bietet wohl schon entwickeltere Hilfsmittel zu dieser Analyse, die aber nicht in den Rahmen unserer Arbeit gehört. Betont sei nur, daß die höheren Bedürfnisse in die ethischen Willensstrebungen übergehen.

Vom physiologischen verschieden ist der wirtschaftliche Wert. Die Luft z. B. ist von hohem physiologischen, aber von keinem wirtschaftlichen Werte. Wodurch werden jene zu diesen?

4.

Dem Genossen eines Volkes, das nach den Fabeln des goldenen Zeitalters alles Wünschenswerte in Hülle und Fülle zur Verfügung hat, mag etwas von Wert sein, insofern es sein Begehren befriedigt; er kennt nur den physiologischen Gebrauchswert.

Anders ist die Wirklichkeit; schon im Nomadenzeitalter, bei dünner Bevölkerung und unausgenutzter Natur, ist sie anders gewesen. Gar heutzutage fällt den Menschen nichts von selbst in den Schoß, sie müssen arbeiten. Die Naturenergien werden nun nicht nach ihrer physiologischen Bedürfnisbefriedigungsfähigkeit, sondern nach dem Schwierigkeitsgrade der Erlangung, nach der Arbeit eingeschätzt, die zur Überwindung der Schwierigkeit erforderlich ist. Diese neue Wertschätzungsart ist die wirtschaftliche. Das Individuum A tritt ein durch seine Arbeit a erzeugtes Gut α dem Individuum B nur dann ab, wenn es sich durch die Entgegennahme des von B erzeugten Gutes β mindestens dieselbe Mühe und Anstrengung b erspart, die es auf den selbsterzeugten Gegenstand verwendet hat. So schiebt der Tausch- als Arbeitswert den Gebrauchswert in den Hintergrund.

Es kann nur vorteilhaft sein, sich die Wirtschaftsprozesse womöglich in elementarster Einfachheit vorzustellen. Die einzelnen Formen der gesellschafts-wirtschaftlichen Betätigungen treten in die Erschei-

nung und verschwinden nach einer gewissen Zeit, wenn neue Sozialenergien sich entsprechende Formen gebildet haben. Die Wirtschaft als solche besteht aber immer darin, durch Aufwand persönlicher Energien Güter zu schaffen und diesem Aufwande gemäß einzuwerten. Wirtschaftswerte sind arbeitserzeugte Nutzenergien der Natur, die menschliche Zweckarbeit ist das Kriterium der Wirtschaft.

5.

Daß die menschliche Arbeit die einzige Ursache wirtschaftlicher Werte sei, haben die Wirtschaftsforscher auch ohne energetische Hilfsmittel empfunden. So leitet *Ad. Smith*, den man den Begründer der wissenschaftlichen Wirtschaftslehre zu nennen beliebt, seine berühmt gewordenen „Untersuchungen über das Wesen und die Ursache des Nationalreichtums" mit einer gewinnenden Klarheit ein und sieht als die einzige Wertursache die menschliche Arbeit an, um jedoch bald darauf hinzuzufügen, es gelte dies nur für den ursprünglichen Gesellscheftszustand; nachdem das Grund- und Kapitaleigentum zur Rechtsinstitution geworden sei, erzeuge nicht bloß die Arbeit, sondern auch der Grund und Boden und das Kapital — also das Eigentum — Werte. Zur Rechtfertigung bemerkt er resigniert, beinahe naiv, aber sehr bezeichnend, daß der Weltlauf nun einmal so sei, daß alle Menschen „da zu ernten begehren, wo sie nicht gesäet haben", womit er unwillkürlich eine kurze, aber vortreffliche Charakteristik des geltenden Wirtschaftsrechts gibt. Von einer konsequenten Durchführung seines philosophisch durchdachten Hauptsatzes „Die Arbeit ist der wahre Maßstab des Tauschwertes aller Waren" ist bei *Smith* und ähnlich bei der ganzen ihm folgenden Nationalökonomie bis auf den heutigen Tag keine Rede. Die Wissenschaft macht vor den Gebräuchen der Wirtschaftspraxis, vor den historischen Kategorien der Rechtsinstitutionen ehrfurchtsvollst Halt.

Die moralisch feinfühligen Elemente der menschlichen Gesellschaft haben jedoch seit alters aus der Überzeugung von der wertschaffenden Kraft der menschlichen Arbeit wenigstens theoretische, zuweilen auch praktische Schlüsse gezogen, aus denen sich das Ideal der sozialen Gerechtigkeit aufbaute. Mit schönen Sätzen der heiligen Schriften, der Dichter und Denker aller Kulturvölker aller Zeiten könnte ein ganzes Buch gefüllt werden, das uns dies in interessanter Weise bestätigen würde. Die schwerfällige Wirklichkeit der gesellschaftlichen



Machtverhältnisse ließ aber immer wieder von neuem den Glauben aufkommen, daß solche Ideale auf ewig unerreichbar seien.

Gleichwohl gab es im Laufe der Geschichte fast bei jedem Kulturvolke Epochen, da man sich dem sozialethischen Ideale wenigstens zu nähern schien. Von den Bewegungen zur Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit sei das älteste Christentum und der neuzeitige Sozialismus erwähnt.

Von der gesellschaftlichen Gerechtigkeit wird schon bei dieser allgemeinen Betrachtung des Arbeitswertes gesprochen, weil die bisherigen nationalökonomischen Wertanalysen, wie für *Ad. Smith* hervorgehoben wurde, im vorhinein die Gesellschaftsordnung, namentlich die Güterverteilung und das Eigentum, einbezogen oder stillschweigend vorausgesetzt haben. Wenn jedoch die Analyse vom Anfange an auf die Wissenschaftlichkeit nicht verzichten will, so darf sie so schwierige Probleme, wie das des Eigentums, in der grundlegendsten Untersuchung nicht als für alle Ewigkeit gelöst voraussetzen und sich so die Aufgabe gar zu leicht machen.

Durch die energetische Auffaßung und deduktive Ableitung wird klar, daß nur diejenigen Naturenergien, die durch das Medium der menschlichen Arbeit für menschliche Zwecke umgeformt werden, wirtschaftliche Werte darstellen. Diese sind demnach durch die menschliche Arbeit zu bestimmen.

6.

Indem die vorliegende Untersuchung von der tatsächlichen Güterverteilung und Eigentumsordnung vorerst absieht, wendet sie sich der Beschaffenheit der menschlichen Zweckarbeit zu.

Die Zweckarbeit bildet eine wesentliche Funktion der natürlichen Betätigung des organischen Energiebildes, das Mensch heißt. Den Zweck der Arbeit geben die Bedürfnisse und Motive an. Den Energieverlauf des Gebildes regeln die Bedürfnisse und Willensstrebungen, sie weisen die Richtungen an, in denen Energien behufs Aufnahme und Genusses zu erwerben sind, und bestimmen damit zwecklich die Qualitäten der Arbeit.

Das ursprünglichste Bedürfnis des Menschen ist das nach der Nahrung. Die Sorge für die Nährmittel ist und bleibt der Hauptgegenstand jeglicher Wirtschaft. Die Landwirtschaft als diejenige wirtschaftliche Tätigkeit, die die strahlende Energie der Sonne in die chemische der Nährmittel umwandelt, ist daher die Grundlage

der Volkswirtschaft. Der Mensch muß ferner mit seinen Lebensenergien haushalten; zart gebaut, wie er ist, kann er sich den Unbilden des Klimas und Wetters nicht wie das Tier aussetzen. Zur Aufbewahrung der so leicht zerstreubaren Wärmeenergien dienen Kleidung und Wohnung, die nach den Nahrungsmitteln wohl die für die Selbsterhaltung des Individuums wichtigsten Bedürfnisbefriedigungsmittel sind. Von den individuellen Kulturbedürfnissen zu sprechen, ist hier nicht der Ort.

Der Gattungserhaltung dient der Fortpflanzungstrieb, der die gesellschaftlichen Bedürfnisse zeitigt. Die Familien vereinigen sich zu Sippen und Stämmen, diese zu Völkern; heutzutage sehen wir alle Kulturvölker in der Weltkulturgemeinschaft vereinigt. Die Interessen der einzelnen Gruppen können, wie die der Individuen, nach dem jeweiligen Grade der Kultur einander widerstreiten. Der Streit wird zum Machtkampf, und noch gegenwärtig wird die Gewalt, der Kampf und Krieg, als Faktor der Kulturentwicklung angesehen. Um den Kampf einzuschränken, geben sich Individuen und Gruppen Friedensregeln in den moralischen Vorschriften und später, zunächst für das Geltungsbereich der Provinz, des Landes und Staates, in der Folge aber auch, obgleich in beschränkterem Maße, international im Zwangsrecht, durch das die bestehenden gesellschaftlichen Machtverhältnisse meist anerkannt, die Kämpfe aber doch gemildert und zu einem ruhigeren und vernünftigeren Abwägen der Interessen werden. Daß aber die vernichtende Gewalt noch heute entscheidet, beweist das Völkerrecht, dessen letzte Rechtsinstanz noch immer Waffe und Krieg, Mord und Brand ist. Kein Wunder, daß auch das Staatsrecht, das das Verhältnis der einzelnen Bürger zu ihrem Staate regelt, namentlich aber das aus den Römerzeiten stammende bürgerliche Recht, das der Hauptsache nach die elementarsten Lebensinteressen, die wirtschaftlichen, unter den Bürgern ordnen soll, die Gewalt als wesentlichen Bestandteil enthält.

Es entsteht die Frage, ob sich an Stelle der überlebten Rechtsformen nicht schon neue rechtsbildende Elemente zur Ordnung des Zusammenlebens der Individuen und Gemeinschaften bilden lassen.

7.

Im Altertum haben die starken Völker von den besiegten und politisch abhängigen Nationen, aus ihren Kolonien, Wirtschaftsgüter eingetrieben, innerhalb des eigentlichen Heimatstaates aber die Sklaven

arbeiten lassen, die als Nachkommen von unterjochten Stämmen keine Menschenrechte hatten; das Rechtsinstitut der Sklaverei bestand bis in die neueste Zeit, besteht eigentlich noch immer. Das namentlich von den Römern mit rücksichtsloser Logik weit entwickelte Machtrecht verbürgte in erster Reihe den politischen von der Militärmacht gedeckten Gewalthabern ein reichliches Einkommen, das die Nationalökonomie „arbeitslos" nennt, das aber hier unerarbeitet, d. h. nicht von den Beziehern des Einkommens selbst, sondern von anderen Personen erarbeitet oder, um dem rechtsphilosophischen Werturteil vorzugreifen, unverdient genannt werden kann. Dazumal galt die Erwerbsarbeit geradezu für schimpflich und entehrend. Die Eroberung und der Krieg war das edelste Handwerk, die Ausbeutung und Ausplünderung der Kolonien durch die Statthalter und Satrapen der regelmäßige, rechtlich gestattete Weg zu den größten Reichtümern und höchsten Ehrenstellen.

In der Folge brachte das Christentum die Erwerbsarbeit der „Armen und Unrechtleidenden" zwar zum Ansehen, die Kirchenväter eiferten gegen das Unterdrückungsrecht und den Reichtum als seine Frucht, allein das römische Gewaltrecht ist als Wirtschaftsrecht, wenn auch durch die theoretische Anerkennung der politischen Gleichheit und die öffentlichrechtliche Beeinflussung etwas gemildert, im Wesen bis heute bei den Kulturnationen in Geltung geblieben.

Wird es noch lange bleiben?

Das Kennzeichen der modernen Volkswirtschaften ist die alles Frühere überragende Technik und die ins Einzelnste gehende Arbeitsteilung, die *Smith* mit Recht an die Spitze seiner Untersuchungen stellt, wie auch die Größe des Wirtschaftsgebietes: die ganze von 1½ Milliarde Menschen bewohnte Erdoberfläche.

Daß das rohen antiken Verhältnissen angepaßte römische Privatrecht zur Regelung des neuen, so großartigen und zugleich so fein funktionierenden Wirtschaftsorganismus nicht mehr ausreiche dürfte die einfachste Überlegung bestätigen. Tatsächlich ruft in der Überzeugung, daß das alte Recht für neue Verhältnisse ein Unrecht sei, fast die ganze Welt nach einem neuen Recht, und das schwierigste Problem, das sich da bietet, lautet: „Nach welchem Grundsatze sind die von persönlich freien und politisch gleichen Staatsbürgern arbeitsteilig erzeugten Wirtschaftsgüter unter die Volksgenossen zu verteilen?"

Die Ethik gibt darauf die bekannte Antwort: nach dem Grundsatze der sozialen Gerechtigkeit.

Dieser Grundsatz ist zwar theoretisch von den Moralphilosophen zuweilen scharfsinnig analysiert worden, ein den veränderten Machtverhältnissen entsprechenderes Recht jedoch zu entwerfen oder gar die Schöpfung neuen Rechts zu fordern, wagte kaum irgend einer. Die Definitionen bewegten sich meist um den Satz, daß sozialgerecht sei, was den Ansprüchen des jeweiligen Standes angemessen sei, quod convenit, wie sich die mittelalterlichen Philosophen ausgedrückt haben, und womit die überlieferte Gesellschaftsordnung höchstens mit einigen nicht tiefer eindringenden theoretischen Zweifeln vorausgesetzt und anerkannt wird.

Seit etwa einem Jahrhundert stellen die arbeitenden Volksklassen Güterverteilungsnormen auf, die das positive Recht und diesem nachfolgend, statt vorausgehend, die Rechtsphilosophie bisher nicht gekannt hat. Es ist hierbei oft mehr Gefühl als klare Einsicht beteiligt gewesen. bis mit dem Aufschwunge der Naturwissenschaften das exakte Denken auch den sozialen Fragen zugewendet wurde.

Die Energetik, die seit kurzer Zeit den Zusammenhang der gesamten Naturenergien, den früher die größten Geister kaum instinktmäßig geahnt haben, zahlenmäßig verfolgt, sie, die den Höhepunkt der heutigen Naturwissenschaftsentwicklung darstellt, wird auch die gesellschaftlichen Energien von einem neuen Gesichtspunkte erfassen. neue Zusammenhänge in ihnen aufspüren, neues Licht auch auf die zentrale Verteilungsfrage werfen und schließlich dem ganzen sozialen Organismus durch die Beeinflussung der menschlichen Gesinnungen und Handlungen neue Gestalt geben.

Ist es der Energielehre gelungen, als einzige Ursache wirtschaftlicher Werte die menschliche Arbeit nachzuweisen, dann ist auch der große wirtschafts- und rechtsphilosophische Verteilungsgedanke naheliegend; mit der richtigen, den heutigen Zweckeinsichten angepaßten Wertlehre ist auch die richtige Verteilungs- und Eigentumslehre, ein richtiges, zweckangepaßtes bürgerliches Recht gegeben.

Der Mensch arbeitet, um zu leben, und hat als Arbeitsfähiger nur dann auf das Leben Anspruch, wenn er arbeitet — das ist der die breiten Volksmassen heute beherrschende rechtsphilosophische Grundgedanke, dem schon der hl. Paulus den Ausdruck gegeben hat: „Wer nicht arbeitet, der soll nicht essen“, zu dessen exakter Begründung jedoch die damalige Wissenschaft, zu dessen Verwirk-

lichung die damaligen Machtverhältnisse nicht hinreichten. Das Recht wird ja zum lebendigen Rechte nur durch Verwirklichung und Tat, durch das ἔργον. Dieses ist aber erst in der Gegenwart der Mittelpunkt des den Menschen betreffenden Denkens. Die Arbeit wird künftig die Lagerung der sozialen Energien bestimmen, die Arbeit das neue Recht gebären.

8.

Gegenüber der Nationalökonomie, namentlich der klassischen, die den Abgott des Kapitalismus und Mammons sich gebildet hat und ihn verehrt, ist immer wieder zu betonen, daß Zweck und Ziel der Gütererzeugung der Genuß und Gebrauch, der bedürfende Mensch selbst ist. Die Nationalökonomie wird den Menschen noch entdecken müssen. Naturwissenschaftlich wird die Produktion erst durch den Übergang der Wirtschafts- in die Lebensenergien beendet. Die Produktion im engeren alten Sinne und die Verteilung der Güter zur Nutznießung hängen so aufs engste zusammen und bilden eine Einheit; das Gelangenlassen der Güter an die bedürfenden Individuen, die Aneignung derselben ist ein Teil der Produktion im neuen Sinne. Das Eigentum ist eine Funktionsform der Arbeit.

Da der Mensch nicht im Überflusse eines Paradieses schwelgt, sondern sich im Schweiße seines Angesichtes die Wirtschaftsgüter erarbeiten muß, da die Bedürfnisse nur nach Aufwand von Mühe und Anstrengung befriedigt, die Naturenergien nur durch Arbeit angeeignet, zu Eigenenergien gemacht werden, so kann gesagt werden: Das Recht auf Existenz erwirkt sich die Menschheit nur durch die Erfüllung der Pflicht zur Arbeit.

Wenn die Arbeit seitens des Menschen das einzige Mittel zur Herstellung der Güter, die Arbeit die einzige Wertursache ist, wenn durch die Arbeit allein die Menschen aus der Natur Nutzenergien zu schöpfen und sich anzueignen vermögen, so kann auch nur die Arbeit Grundsätze zur Aneignung der Güter liefern: der Arbeitswert bedingt das Arbeitseigentum. Daß Wert und Eigentum so aufs innigste zusammenhängen, sich gegenseitig durchdringen und in der Art ergänzen, daß der erste der ursprünglichere Begriff bleibt, ist nach der Auffassung, daß die Produktion bis zur Überführung der Wirtschafts- in die Lebensenergien reicht, ohne weiters ersichtlich.

Die herrschende Nationalökonomie hält sich stets die bestehenden Gesellschaftszustände vor Augen und nimmt nicht nur ein „arbeits-

loses", d. h. nicht von den Eignern erarbeitetes Einkommen und Eigentum an, sondern versucht es auch, als ob jene Zustände ewig und unabänderlich wären, durch ewig geltende, wissenschaftlich sein sollende Rechtskategorien schon bei der Wertanalyse zu erklären. Wie schlecht ihr das gelingt, zeigen die vielen sich widersprechenden Eigentumstheorien an. Tatsächlich erklärt sich das bestehende, die arbeitslosen Einkommen bedingende Eigentum aus dem Wesen des geltenden Rechtes, das nach altem Muster eine soziale Energieverteilung erzwingt, in der und durch die der Minderzahl der Mächtigen und Reichen die Mehrzahl der Armen und Arbeitenden zu Diensten unterworfen ist. Nach dem alten Rechte muß es Arme geben.

Da auch diese überlieferte rohe Macht eine Energie ist, so ist die Energetik, die im Rechte eine soziale Energieform sieht, weit entfernt, sie als rechtsbildend zu verkennen. Nur reicht dieses Recht so weit als die Macht, die es zu verwirklichen vermag. Die geschichtliche Entwicklung hat nun eine neue Macht hervorgebracht, die sich gar sehr von jener Macht der Waffen, der Unterdrückung und Ausbeutung unterscheidet und sie an Stärke weit übertrifft; es ist die Macht der nur die außermenschliche Natur, nicht mehr die Menschen selbst bezwingenden und ausbeutenden vergeistigten menschlichen Arbeit.

Der in sozialer Hinsicht so mißverstandene Kampf ums Dasein wird in der vernunftgeleiteten und arbeitsbestimmten Gesellschaft in erster Reihe den Kampf mit der außermenschlichen Natur, nicht mehr den mit den Mitmenschen zum Inhalte haben und so zum Kampfe um das allgemeine Wohlsein werden.

Das alte Recht hat mit raffinierter und grausamer Logik die Ausbeutung und Vergewaltigung der breiten Volksschichten organisiert, das neue Recht wird um so reiner die Ausnützung nur der Außennatur kennen, als sich der Mensch vom Typus der Bestie entfernt und dem des vernünftig überlegenden, die Natur verstehenden und beherrschenden Wesens nähert. Wie die Energetik schon so große Gebiete der Natur unter Gesetz und Zahl begrifflich gebracht hat, so wird sie auch die wirtschaftliche Arbeit, die jeglichen Wert und jedes Eigentum bestimmt, unter Gesetz und Zahl beugen und dem nationalökonomischen Aberglauben, der im Wirtschaftsleben die edelsten Güter der Menschheit der Macht und der Vergewaltigung des Besitzes, der Gemeinheit und Rücksichtslosigkeit, des Zufalls und Spiels überliefert, ein Ende machen. Für die private Willkür

und Tyrannei, für die Wutausbrüche wilder Profitleidenschaft wird in einer arbeitsnormierten Volkswirtschaft kein Platz mehr sein. Die Gesetze des modernen Arbeitsrechtes werden im Gegensatze zu denen des alten Gewaltrechtes auch viel von der Ruhe des physikalischen Gesetzes annehmen und den ruhigen Genuß des Lebens, das soziale Glück zur Folge haben.

9.

Wenn das Wirtschaftsrecht, das heutzutage individualistisches Privatrecht ist, von wissenschaftlichem Geiste durchdrungen sein wird, so wird es aus den Niederungen der unberechenbaren Privatlaunen in die Höhe des kausalen Normendenkens emporgehoben werden und den Charakter der Öffentlichkeit erlangen. Anderseits wird das Gebiet des heutigen öffentlichen Rechts, das Staats- und Völkerrecht, eben dadurch einen neuen Inhalt erhalten: der Machtstaat, der Staat der kaum verschleierten Gewalt, wird sich zum Arbeitsstaate, zum Staate der vernünftigen Arbeitsmacht, entwickeln, die in mörderischen Waffen starrenden Militärstaaten werden sich zum großen Kulturweltstaate vereinigen — alles die Folge der Erziehung des Menschengeschlechtes zur Arbeit und der Verfeinerung der menschlichen Macht, eine tröstliche Perspektive für alle arbeitsbeflissenen Völker der Erde.

Wir dürfen uns aber auch in diesen allgemeinen Leitsätzen nicht zu viel in Abstraktionen bewegen und wollen nun an die konkrete Betrachtung der beiden Hauptprobleme der Wirtschaftslehre herantreten, von denen das erste mehr ökonomischer, das zweite rechtsphilosophischer Natur ist.

II. Gütererzeugung.

Unser ganzes Denken ist ein Werten, d. h. ein Beziehen der Naturenergien und Gegenstände auf unser Energiegebilde, auf uns selbst. Schon in der allgemeinsten Energiebetrachtung sprechen wir darum von Wert- und entwerteten Energien. Für unser Wahrnehmen beruht alles Naturgeschehen auf dem Sinken der Energien von höheren zu niedereren Intensitäten, auf der Entwertung derselben. Als wertvoll kommt für den Menschen nicht so sehr die Menge, die Extensität, sondern die Höhe der Energien, die Intensität in Anschlag; eine unendliche Energiequantität ohne Intensitätsdifferenzen würde für uns wertlos sein und den Stillstand und Tod bedeuten. Schon in der physikalischen Betrachtung unterscheiden wir eine Wertstufe und sprechen von der umwandlungs-, wirkungs-, arbeitsfähigen intensitätsunterschiedlichen freien Energie als der Nutz- und Wertenergie und von der zerstreuten, degradierten, entarteten als wert- und nutzlosen Energie. Das ist die erste, allgemeinste Wertstufe des Weltgeschehens.

Wir können aber unser geistiges Auge auf die Nähe einstellen und z. B. vor allem die Veränderungen der organischen Natur beobachten, so daß die physikalischen Energien außerhalb dieses Bereichs zunächst unberücksichtigt gelassen werden und in erster Reihe jene Potentialdifferenzen, die das Leben bilden, unsere Aufmerksamkeit auf sich lenken. Wir suchen Zusammenhänge nur in jenen Energien, die und insofern sie in die Organismen aufgenommen werden. Nach ihrer Bedeutung für das organische Leben schreiben wir ihnen den biologischen und physiologischen Wert, den Lebenswert zu. So berechnen wir den Nährwert der den menschlichen Bedürfnissen entsprechend zusammengesetzten Nährstoffe und sagen, 1 g Eiweiß oder Kohlenhydrat liefere 4 Kalorien, 1 g Fett 9 Kalorien zur Unterhaltung des menschlichen Lebens. Das ist die physiologische Wertstufe.

Wir können endlich auf dem beschränkten Gebiete der den Menschen betreffenden Energien den Kreis unserer Betrachtung noch enger ziehen und unsere Aufmerksamkeit nur jenen Naturenergien zuwenden, die und insoferne sie die Menschen durch das Überwinden der Schwierigkeiten ihrer Erlangung, aus ihren eigenen Kräften, durch ihre eigene Einwirkung auf die äußere Natur, durch die äußere Arbeit an sich heranziehen. Wir scheiden demnach diejenige physiologische Funktionsbetätigung, die auch innere Arbeit genannt werden kann, wie das Atmen, Verdauen, Aufnehmen der Reize und ihre Umwandlung zu Sinnesqualitäten u. s. w. vorerst aus und werden im folgenden unter Arbeit schlechthin die äußere Arbeit verstehen. Je schwieriger die Erlangung der Naturenergien, je mehr höhere Eigenenergien der Mensch für sie verausgabt, je mehr Arbeit sie ihn kosten, um so wertvoller erscheinen sie ihm. Das ist die Stufe der wirtschaftlichen Werte. Das bewußte Streben und Handeln der Menschen gilt zum größten Teile den Werten, zu denen Naturenergien durch das Mittel der menschlichen Arbeit erhoben werden, den wirtschaftlichen Werten. Auf diese als Erlangungsschwierigkeits- und Arbeitswerte lassen sich, wie ersichtlich, auch die Seltenheitswerte zurückführen, die man oft noch immer als eine selbständige Kategorie aufstellt, auf die man sogar jeglichen Wirtschaftswert fürwahr seltsamer-, aber nicht wissenschaftlicherweise reduziert.

Von den drei hier unterschiedenen Wertarten hat, formal logisch zu sprechen, der Begriff des physikalischen Werts den größten Umfang und ärmsten Inhalt, der des wirtschaftlichen Werts umgekehrt den geringsten Umfang und reichsten Inhalt. Der letzte hat den physikalischen und physiologischen Wert zum Inhalte, welche beide durch das Konstitutiv der menschlichen Arbeit zu Wirtschaftswerten werden.

In den wirtschafts-theoretischen Untersuchungen ist dadurch viel Unheil angestiftet worden, daß der physiologische vom wirtschaftlichen Werte nicht genügend auseinandergehalten wurde. Jeder Wirtschaftswert ist zwar in gewissem Sinne zugleich auch physiologisch (oder anthropologisch), d. h. die Menschen schaffen Wirtschaftswerte, um durch sie ihr Leben zu erhalten und zu veredeln, und erzeugen vernünftigerweise nichts, was nicht zu ihren Bedürfnissen in Beziehung stünde, was nicht genutzt werden könnte, so daß für jegliche Werterzeugung die Bedürfnisse richtungbestimmend sind. Gleichwohl sind diese nicht wirtschaftswerterzeugend, nicht

jeder physiologische ist zugleich wirtschaftlicher Wert. Licht, Luft und Wasser sind sicher von allergrößtem Lebenswerte, jedoch von keinem, oder nur ausnahmsweise, eben wegen der mit ihnen verknüpften Arbeit, von einem wirtschaftlichen Werte, so daß nur jene Lebenswerte zugleich ökonomisch sind, deren Erlangung die Menschen Anstrengung, Mühe, Widerstandsüberwindung, zweckverfolgende Ausgabe von Eigenenergie, kurz Arbeit kostet.

Wie wichtig auch die physiologische, innerarbeitliche Betrachtung für die wirtschaftliche ist, so ist doch nicht außer acht zu lassen, daß der spezifische Gegenstand der letzten diejenige Funktionsbetätigung des menschlichen Energiesystems ist, die auf das Einfangen der äußeren Naturenergien behufs Überleitung in die inneren Menschenenergien gerichtet ist. Wenn auch die Voraussetzung aller Wirtschaftswerte ihre Benutzbarkeit, Brauchbarkeit, die Eigenschaft, das menschliche Leben zu fördern, kurz das Bedürfnis nach ihnen ist, so ist doch das Charakteristikon derselben ihr Merkmal, durch die menschliche Arbeit jene Eigenschaften erhalten zu haben; fiele den Menschen z. B. zur Befriedigung ihrer Nahrungsbedürfnisse ein köstliches Manna in Menge vom Himmel, so hätte es trotz des größten Begehrs keinen wirtschaftlichen Wert.

Die Physiologie und Psychologie der Bedürfnisse ist die Voraussetzungswissenschaft der Wirtschaftslehre, die Berechtigung der Bedürfnisse und Lebensansprüche untersuchen die Hygiene, Ethik und Rechtsphilosophie. Die Wirtschaftslehre als solche ist jedoch die Lehre von der objektiv, sei es an organischen oder anorganischen Naturprozessen, sich kundgebenden menschlichen Arbeit.

Wie für den einzelnen von Wert ist, was ihm frommt, so ist der Wirtschaftsgemeinschaft von Wert, was der Gemeinschaft, der Gesamtheit zu nutze kommt. Namentlich in unserer Zeit der so vollkommenen Verkehrsmittel sind die Interessen der einzelnen Gesellschaftsmitglieder so innig ineinander verschlungen, daß man mit Recht von einem Gesamtinteresse als ihrer Resultante und von einem Gesamtwillen zur Verwirklichung des Gesamtwohls nachdrücklich schon spricht. Gegenwärtig stellt sich, falls sich die Gemeinschaften nicht in Tyranneien oder Anarchien auflösen sollen, die Aufgabe, das Wohl der Gesamtheit durch die Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit zu sichern. „Lebe dem Ganzen!“ Auch die moderne

Wirtschaftsforschung darf nicht mehr individualistisch bleiben, auch sie wird, wenn sie den Wirtschaftswerten gerecht werden will, die Interessen der Gesamtheit nicht aus den Augen verlieren. Die Freiheit und das Wohl der einzelnen ist nur durch Ordnung und allgemeingiltige Gesetze verbürgt, unter die sich die Handlungen derselben zur organisierten Volksarbeit fügen. Wie die Wirtschaftstätigkeit der wesentlichste Bestandteil der gesamten Kulturtätigkeit ist, so gibt auch dem höheren geistigen Leben erst die Arbeit den wahren Inhalt; und wie im Bereiche der Arbeit die Kunst, durch berechnete, mit möglichst geringer Vergeudung verbundene Arbeit möglichst große Erfolge zu erzielen, Ökonomie genannt wird, so kann auch die Wissenschaft, die Denkarbeit nach dem kleinsten Kraftmaß, Ökonomie des Denkens, ja es kann auch das ästhetische Fühlen, das ethische Wollen und Handeln ökonomisch heißen, indem auf jedem dieser Gebiete der Verlauf des menschlichen Energiestromes nach dem Prinzipe der Ökonomie geleitet wird. Die Volksökonomie selbst wird zum Prinzipe der wahren Volkswirtschaft werden, wenn unter Volk nicht mehr bloß die Spitze der sozialen Pyramide, die Gruppe der Mächtigen und Besitzenden, sondern das ganze arbeitende Volk, die Gesamtheit der wahren neuen Macht verstanden wird.

Da jedoch die einzelnen infolge des individualistischen Rechts meist nicht so denken, fühlen und handeln, wie es dem Gesamtwohl entspricht, so kommt es vorläufig sehr darauf an, in Wissenschaft und Erziehung den Gesichtspunkt der Gesamtheit mit Kraft in den Vordergrund zu rücken. Auf lange hinaus wird bei den nach dem Gesichtspunkte des Egoismus im praktischen Leben erzogenen Völkern ein ethisches Minimum durch das Recht erzwungen werden müssen; da eröffnen sich der Ethik und Rechtsphilosophie in Ansehung der gewaltigen modernen Wirtschafts- und Gesellschaftskörper unendlich wichtige Aufgaben. Diese Wissenschaften sind in der Neuzeit wegen Mißachtung des Gesamtheitsstandpunktes vielfach unaufrichtig und heuchlerisch verfahren, so daß sie eigentlich hinter der griechisch-heidnischen Ethik zurückstehen, die wenigstens offen heraus verkündigt hat, daß die arbeitenden Sklaven keine vollen Menschen seien. Selbst ein so entschiedener Individualist wie *H. Spencer* fordert die Ethik zur Umkehr auf und schließt sich der Anschauung *J. St. Mills* an, die Ethik möge nicht nur die oberen Zehntausend vor Augen haben: „Das Prinzip des größten Glücks ist eine leere

Wortform ohne vernünftige Bedeutung, sofern nicht das Glück jedes einzelnen Menschen, dem Grade nach als gleich vorausgesetzt (mit den nötigen Einschränkungen je nach seiner Art) genau ebenso hoch gewertet wird als das Glück jedes anderen. Sind diese Bedingungen erfüllt, so könnte man einfach den Ausspruch *Benthams:* „Jeder zähle für einen, keiner für mehr als einen“ als ausreichende Erklärung unter das Prinzip der Nützlichkeit schreiben.“

Das Gesamtwohl tritt heutzutage um so leichter in den Kreis fortdauernder Aufmerksamkeit, als die modernen Verkehrsmittel die Kulturmenschen trotz des individualistischen Rechts zu einem Ganzen tatsächlich vereint und eine organische Gesamtheit in bedeutendem Maße schon verwirklicht haben.

Es muß daher folgerichtig auch die Wertanalyse soweit ins Werk gesetzt werden, daß nicht nur gesagt wird: Wirtschaftlichen Wert hat, was zweckmäßig erarbeitet wird, was schon *A. Smith* und *Ricardo* ausgesprochen, die also die Bedeutung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und der Gesamtheit für den Gang der Produktion i. eng. S. wohl erkannt haben. Es muß die Zweckmäßigkeit näher bezeichnet werden, indem der Gesichtspunkt der Gesamtheit auch für den Zweck und die Bestimmung, nicht bloß für die Ursache der Werte hervorgehoben wird, also: Wirtschaftlichen Wert hat, was arbeitsteilig und zugleich gesamtwirtschaftlich für die Bedürfnisse der Arbeitsgemeinschaft erarbeitet wird. Hat *Smith,* individualistisch denkend, die Arbeitsteilung und Berufstrennung hervorgehoben, so sei nun die nicht minder wichtige Arbeitsvereinigung betont; denn die Arbeitsteilung ist nur scheinbar das Erste, in Wirklichkeit geht die Arbeitsvereinigung als der die Volksarbeit organisierende Wirtschaftsplan voraus, der durch das Mittel der Arbeitsteilung die Bedürfnisbefriedigung der Gesamtheit ermöglicht.

Die Gütererzeugung im wissenschaftlichen Sinne schließt auch die verteilende Wirtschaftstätigkeit ein, durch die ja den Gütern ebenfalls Nutzenergien hinzugefügt werden. Und so hat die Arbeitsvereinigung bis zum wirtschaftlichen Endstadium, dem Konsume und der Bedürfnisbefriedigung, zu reichen. Die Gemeinschaft nur für die Güterhervorbringung im engern Sinne anzuerkennen, sie aber für das Vollendungsstadium der Gütererzeugung, die Verteilung, zu unterschlagen, bedeutet, den verhängnisvollen Gegensatz zwischen Erzeugung und Verteilung, wie er in der tatsächlichen Volkswirtschaft besteht, in die Wissenschaft derselben hineinzutragen, statt ihn wegzuräumen.

Zu diesem Zwiespalt hat die übliche Denkweise beigesteuert, die nur die landwirtschaftliche und industrielle Produktion so nennt, den Handel, Verkehr und das ganze Verteilungssystem aber von der Benennung „produktiv" ausschließt. In wissenschaftlicher Auffassung ist alles wirtschaftliche Arbeit und produktiv, d. h. Nutzenergien vermehrend, was geeignet ist, nicht nur die Wirtschaftsgüter zu erzeugen, sondern auch ihrer schließlichen Bestimmung, der Zuteilung an die bedürfenden Konsumenten, der Aneignung, der Bedürfnisbefriedigung, dem Genusse zuzuführen. Der wirtschaftliche Produktionskreis ist erst geschlossen, wenn das Gut an den Konsumenten gelangt und von ihm in seine Lebensenergien verwandelt worden ist. Auch die Güterverteilung ist eine Nutzenergien vergrößernde Arbeit, ja eine schwierige Arbeit, die man, wie ersichtlich, viel mangelhafter als die Gütererzeugung im engern Sinne bewältigt hat, die man nicht einmal als Arbeit erkannt hat, als ob nur die Zuteilung der Nutzenergie an die Mächtigen und Reichen Arbeit wäre, und die Schwachen und Armen überhaupt nicht zur menschlichen Gemeinschaft gehörten. So ist die Frage: „Wer ist unser Nächster?" durch die Tat leider noch immer anders beantwortet als durch die theoretische Wissenschaft, die einmütig feststellt, daß gut sei, was der Gesamtheit nützt. Es ist die hehrste Aufgabe der energetischen Sozialphilosophie der Gegenwart, diese wissenschaftliche Feststellung auch zu betätigen, indem sie ein der heutigen Auffassung und den bestehenden wirtschaftlichen Kräften entsprechendes Verteilungssystem aufstellt. Das Verteilungs- und Eigentumsproblem wird so zu einem Arbeitsproblem, das Aneignen zu einer Funktion der Arbeit.

Die Arbeit als wirtschaftlicher Grundbegriff ist vor allem zu analysieren. Die Wissenschaft hat den Arbeitsbegriff vornehmlich auf dem mechanischen, weiter auf dem chemiko-physikalischen Gebiete, wo sie sich zumeist des Ausdrucks Energie bedient, sehr weit ausgebildet und ihn auf organischem Gebiete mit Erfolg zur Anwendung gebracht, so daß *Ostwald* auf dieser Grundlage eine energetische oder arbeitliche Weltanschauung auszubauen vermochte.

Alle Naturerscheinungen unter ein großes Prinzip zu bringen, ist das alte Bestreben und wohl eigentliche Wesen aller Philosophen. Einige, wie die Eleaten, haben ein ruhendes, beharrendes Erhaltungsprinzip das *ὄν*, ens, das Sein, andere hinwiederum, wie *Herakli* ein bewegendes, veränderndes, entwickelndes Prinzip, das *πάντα ῥεῖ*,

das Werden angenommen. Der Energetik dürfte das große Werk gelingen, die berechtigte Vereinigung der beiden Prinzipien in einem einzigen, dem neuen Energie- oder Arbeitsprinzipe, für die ganze Natur durchzuführen.

Der Mensch kann nur das wahrnehmen und begreifen, was irgendwie auf seine Sinne wirkt; das Wirkende ist die Energie. Die Wirkungsweisen der Energien gibt uns der Veränderungssatz als zweiter Hauptsatz der Energetik an, nach dem nur dann eine Veränderung und ein Geschehen eintritt, wenn die Energien Intensitätsdifferenzen aufweisen, die sich stets aufheben, kompensieren und nivellieren. So strömen die Energien von Stellen höherer zu denen mit niederer Intensität. πάντα ῥεῖ. Trotz dieses Strömens und Sichveränderns bleiben aber die Energien der Quantität nach erhalten; nichts geht in der Natur spurlos verloren, jegliche Energie bleibt je nach verschiedenen Arten in bestimmtem Maßverhältnisse erhalten, wie der erste Hauptsatz sagt, der so mit jenem alten Seinsprinzipe zusammenfällt. Die quantitativ sich gleichbleibende Gesamtenergie übt durch das Gleiten von den höheren zu den niederen Potentialen, sich qualitativ zugleich vielfach verändernd, Wirkungen, Veränderungen und Wiederstandsüberwindungen aus, so daß man die Energie oder Arbeit auch Widerstandsüberwindung nennen könnte. Wo es keine Intensitätsdifferenzen gibt, herrscht nach unserer Erfahrung und Vorstellung Ruhe; der widerstrebenden Trägheit Bewegung zu geben, bedarf es der Arbeit.

Bei der Dampfmaschine ist bekanntlich die geleistete Arbeit umso größer, je mehr zwischen Kessel und Kondensator der Unterschied der Temperatur, des Intensitätsfaktors der Wärmeenergie, beträgt. Die durch die Verbrennung der Kohle frei werdende Wärmeenergie des Kessels sinkt zum größeren Teile zur niederen Temperatur des Kühlers hinab, gibt aber den kleineren Teil dem Kolben als mechanische Bewegungsenergie ab. Nur diesem, bisher leider kleineren Teile schenkt der Mensch seine den Nutzzweck verfolgende Aufmerksamkeit, da von ihm der Wirkungsgrad, die Wirtschaftlichkeit, der Wert der Maschine abhängt.

In kurze Formeln gebracht, lauten für die Dampfmaschine die Hauptsätze, wenn

E_w die Wärmeenergie des Kessels, dessen absolute Temperatur T,
e_w " " " Kühlers, " " " t,
und e_m die mechanische Arbeitsleistung der Maschine ist, folgendermaßen:

$$E_w = e_w + e_m \text{ als Erhaltungssatz;}$$

$$\frac{e_m}{E_w} = \text{Wirkungswert oder Nutzgrad der Maschine,}$$

$$\frac{e_w}{E_w} = \text{Zerstreuungs- oder Entwertungsgrad der Maschine; ferner}$$

$$E_w : e_w = T : t, \text{ woraus}$$

$$(E_w - e_w) : e_w = (T - t) : t \text{ oder}$$

$$e_m : e_w = (T - t) : t$$

als Intensitätsgesetz folgt, besagend, daß die wertschaffende Arbeitsleistung der Intensitäts- (Temperatur-) Differenz proportional ist.

Diese wärmemechanische Betrachtung hat uns mitten in die Ökonomik hineingeführt; aus ihr ist zu ersehen, wie die physikalischen Energien, z. B. kinetische Energien liefernd, als werteschaffend zum wirtschaftenden Menschen in Beziehung treten können. Es hat das Menschengeschlecht viel Mühe gekostet, bevor es in den Maschinen so segensreiche Mittel der Umwandlung von Natur- in Nutzenergien erfunden hat. Im Konstruktionssystem der Dampfmaschine, um eine Maschinenart zu nennen, liegt die Gewalt des menschlichen, Naturprozesse lenkenden Denkens, und aus diesem Erzeugnisse der praktischen Überlegungen und Handlungen hat die reine Theorie, wie sie genannt wird, die größten Anregungen erfahren: die Ökonomie der Praxis hatte die Ökonomie des Wissens zur Folge. So ist die Natur einheitlich; die psychischen Energien betätigen sich objektiv, zumeist zu Nutzzwecken, an anorganischen wie auch organischen Naturprozessen.

Die Philosophie ist zwar seit jeher gewohnt, die geistigen Kräfte für sich ganz abgeschlossen zu betrachten. Die Kosmologie und Entwicklungstheorie sollte sie aber schon des Besseren belehrt haben, die Welt mit Einschluß der geistigen nicht mehr anthropozentrisch aufzufassen. In den Wirtschaftsenergien ist am besten zu ersehen, wie alle jene Energien sich innig durchdringen können, die man getrennt hat etwa: organisch — anorganisch; physisch — psychisch; Natur — Geist; Leib — Seele; in der Wirtschaft wird man am besten inne, wie alles zusammenhängt, wie die außermenschlichen und menschlichen Naturvorgänge demselben großen Gesetze folgen, dem Gesetze der alles schaffenden Energie, dem Kausalgesetze.

Der Teil der Naturenergien, der durch die menschliche Tat für menschliche Zwecke verarbeitet und umgeändert wird, gehört wie diese, auf die Außennatur einwirkende menschliche Betätigung in

das Gebiet der Wirtschaft; die menschliche Arbeit, ihr Anteil an den einzelnen Wirtschaftsenergien und Produkten, ihre Arten, die Messung derselben nach Quantität und Qualität sind das eigentliche Objekt der Wirtschaftslehre.

Die physiologischen Prozesse der wirtschaftlichen Betätigung als solche können in der Wirtschaftstheorie nicht behandelt werden, schon aus dem Grunde, weil sie sich bisher der physiologischen Erfassung fast gänzlich entzogen haben. Sicher wird ein Fortschritt der Physiologie in dieser Richtung auch für unsere Theorie von der größten Bedeutung sein, die inzwischen genug und mit Aussicht auf Erfolg damit zu tun hat, die Arbeiten darnach einzuschätzen, wie sie Schwierigkeiten bei der Heranziehung der Nutzenergien aus der Außennatur überwinden und Hindernisse der Gütererlangung objektiv bewältigen.

Schon bei der grundlegenden Betrachtung der Gütererzeugung muß jedoch betont werden, daß die Betätigungsrichtungen der menschlichen Arbeit durch auf Physiologie sich stützende Hygiene, Ethik und Rechtsphilosophie beurteilt werden; wir wissen, daß als Resultante dieser sozial angewandten Disziplinen die Grundidee etwa lautet: Dadurch, daß die überlieferte Wirtschaftsverfassung einen mächtigen Teil der Produktion vor allen anderen den nicht arbeitenden Besitzern zuwendet, deren raffinierteste Bedürfnisse so vor den bloßen Existenzbedürfnissen der Massen den Vorrang haben, werden die Volkswirtschaften in falsche Bahnen geleitet, und sind die „nationalen" Produktionen tatsächlich unnational, indem nicht die Zwecke der Gesamtheit, namentlich nicht der Arbeiter, sondern die der wenigen Besitzer und Eigentümer gewahrt werden, was notwendigerweise zur genußreichen Arbeitslosigkeit der Reichen die entbehrungsvolle der Armen hinzufügt und so verheerende Wirtschaftskrisen zur Folge hat.

Gäbe es eine wahre Produktions- und Konsumtionstatistik, so könnte zahlenmäßig festgestellt werden, in welchem Maße die Bedürfnisse der einzelnen Volksklassen in den heutigen Volkswirtschaften befriedigt werden. Es stehen leider, wie unten noch ausgeführt werden wird, nur beiläufige Schätzungen zur Verfügung, die mit annähernden Zahlen sagen, was uns die tägliche Beobachtung zur Gewißheit macht: daß die die heutige soziale Über- und Unterordnung, den Reichtum der wenigen und die Armut der vielen bedingenden Wirtschaftsnormen den heutigen Volksbedürfnissen, aber auch den heutigen sozialen Machtverhältnissen und der heutigen Wissenschaft nicht mehr entsprechen.

Es ist schon in dieser der Gütererzeugung gewidmeten Abhandlung von der Rechtsphilosophie die Rede, weil es zur Freilegung der Gründe einer neuen Volkswirtschaft vorerst notwendig ist, den Schutt der alten Überlieferungen abzutragen, welche Aufgabe besonders der Rechtsphilosophie zufällt. Nach modernwissenschaftlichen Grundsätzen bildet im übrigen die Gütererzeugung mit der Güterverteilung, dem unmittelbarsten Gegenstande der gegenwärtigen Rechtsphilosophie, eine innige Einheit. Es seien daher schon hier aus der Fülle der zu einer Neuorganisierung der volkswirtschaftlichen Produktion gemachten Vorschläge die zwei vorherrschenden Grundgedanken hervorgehoben.

Die Verteilung der Wirtschaftsgüter wird 1. nach den Arbeitsleistungen, 2. nach den Bedürfnissen bestimmt, zugleich aber jeder Arbeitsfähige der Arbeitspflicht unterworfen.

Beide Grundsätze haben, wie ersichtlich, die Arbeit zum Inhalte und fallen folgerichtig zusammen: immer wird ja die Arbeit in Beziehung auf die Bedürfnisse geleistet, die Bedürfnisse durch die Arbeit befriedigt. Dieser Tatbestand wechselseitiger Beziehung wird schon hier betont, um den Zusammenhang dieser beiden Grundsätze mit unserem Leitgedanken und Grundbegriff der Arbeit aufzudecken. Arbeit ist Ursache, Bedürfnis ist Zweck; Zweck und Ursache aber sind persönliche Energie, die sich als Arbeit werterzeugend verausgabt und als Bedürfnis innerlich Werte aneignet. —

Die Energien, also auch die menschliche Arbeit, wirken in Raum und Zeit.

Räumlich ist der Mensch an die Erdoberfläche gebunden, auf der allein er Sonnenenergien für eigene Zwecke einzufangen vermag. Der Grund und Boden ist daher die erste, die räumliche Hauptbedingung jeglicher wirtschaftlichen Tätigkeit.

Den übrigen Organismen ähnlich ist der Mensch und das gerade lebende Menschengeschlecht nur ein Glied der seit Äonen verlaufenden organischen Entwicklungsreihe. Auch geistesenergetisch hängt der einzelne mit den vergangenen Generationen aufs innigste zusammen. Das eben bestehende Geschlecht hat gewiß unvergleichlich mehr Kulturgüter in Gestalt von Kenntnissen, Künsten u. s. w. geerbt, als von Grund aus neu erzeugt. Auch in der Wirtschaft haben wir die Kenntnisse einzelner Prozesse von den Vätern übernommen. Sogar objektive Wirtschaftsgüter hat uns die Vergangenheit hinterlassen. Nicht nur die ersten Jahre eines jeden Individuums gehören der Wirtschaftssphäre der unmittelbar vorangehenden Generation,

der Eltern und Pfleger, gänzlich an, indem das Kind nur eine Konsum-, keine volle Wirtschaftseinheit ist, sondern auch die arbeitsfähigen Erwachsenen benutzen von der Vergangenheit geschaffene Wirtschaftswerte. All die von der Vergangenheit aufgespeicherten, für eine kontinuierliche Entwicklung notwendigen Kenntnisse und Wirtschaftsgüter bilden das Kapital. Der bei weitem bedeutendere Bestandteil desselben sind die Wirtschaftskenntnisse, ohne die die Generation auch bei der gewaltigsten Anhäufung objektiver Güter kaum einige Wochen das Auslangen fände: Das Kapital als Arbeit der Vergangenheit, deren Aufspeicherung und Pflege nach dem heutigen Privat- (Eigentums-, Erb-) recht den Sonderinteressen überlassen ist, stellt die zweite, die zeitliche Hauptbedingung der wirtschaftlichen Tätigkeit vor.

Ohne diese zwei Bedingungen kann sich in der Gesellschaft keine Wirtschaftsarbeit entfalten. Sie sind so wichtig, daß sie von der Nationalökonomie neben der Arbeit als Produktionsfaktoren angeführt werden. Allein, wenn der Grund Produktionsfaktor wäre, dann ist es im wissenschaftlichen Sinne auch die Sonne, die Luft, das Meer, und es wäre lächerlich, zu fragen, welcher der Faktoren der bedeutendere ist. Im wirtschaftswissenschaftlichen Sinne jedoch ist der Grund ebensowenig wie die Sonne Produktionsfaktor, d. h. Erzeuger wirtschaftlicher Werte; dies ist nur die Arbeit, auf die sich auch jener zweite sogen. Produktionsfaktor, das Kapital, als aufgespeicherte Wirtschaftsenergie reduzieren läßt.

Anlaß zur Annahme von drei Produktionsfaktoren hat die bestehende Rechtsordnung gegeben, die, wie noch erörtert werden wird, dem Grund- und Kapitaleigentum gemäß Güter den Individuen zuteilt. Allein durch solche historische Rechtskategorien werden keine Güter im wissenschaftlichen Sinne erzeugt. Daß Grund und Kapital Gegenstand der persönlichen Verfügungsgewalt sein können, ist nur zu gut bekannt; ähnlich ist aber heutzutage auch die freie Benutzung der Luft, z. B. in der Nähe rauchender Fabriksschlote, eingeschränkt, so daß man mit Fug von einem Lufteigentum schon spricht und von einem weiteren Produktionsfaktor Luft folgerichtig sprechen müßte.

Zur Feststellung der Art und Weise, in der die menschliche Arbeit zur Werterzeugung beiträgt, darf eine voraussetzungs-, d. h. vorurteilslose Philosophie die gegenwärtig geltende Wirtschaftsordnung nicht ohne weiteres auf das Piedestal ewig geltender Normen erheben.

Diese Wirtschaftsordnung hat einst nicht bestanden und wird naturgemäß einst nicht mehr bestehen; ewig jedoch dürfte bleiben der wertschaffende Charakter der menschlichen Tätigkeit. „Die Tat ist alles."

Um Naturenergien den Bedürfnissen anzupassen, bedarf es vor allem der Einsicht in den Zusammenhang beider. Die geistigen Energien, die diejenigen mechanischen Muskelleistungen auslösen, die zum Lenken der Naturenergien für menschliche Zwecke notwendig sind, sind daher von fundamentalster Bedeutung. Die höchsten Kulturenergien fördern auch die intensivsten Wirtschaftsenergien; es haben, um die wirtschaftlich vorgeschrittensten Völker der Gegenwart zu nennen, die Juden ihre Bibel, die Anglo-Amerikaner ihren *Shakespeare*, die Deutschen ihren *Gœthe*. Es werden darum die allgemein psychischen, die Natur auf diese Weise beherrschenden Energien (in diesem Sinne Dominanten) schon instinktiv von der Menschheit am höchsten eingeschätzt. Nicht die Fürsten des Reichtums, ein *Krösus* oder *Crassus*, sondern die des Geistes, ein *Moses* und *Plato* bleiben in dankbarem Gedächtnis der Nachwelt.

Von unmittelbarer Bedeutung für die Gütererzeugung sind die naturwissenschaftlichen Kenntnisse im engeren Sinne. Wer die technische Vervollkommnung der modernen Industrie und des Handels, aber auch des Ackerbaus nur einigermaßen begreift, wird sich der Einsicht nicht verschließen, daß lediglich auf dem Grunde weit entwickelter Naturwissenschaften solche praktische Früchte reifen konnten. Die Nationalökonomie wird ihre Wertanalysen wohl noch etwas mehr nach dieser Richtung ändern müssen.

Allerdings ist die gegenwärtige Wirtschaftsordnung nicht darnach, daß die Prozesse der Wertschaffung auf den ersten Blick zu erkennen wären, da ja in ihr mit der Arbeitsleistung der Erfolg nur mangelhaft oder gar nicht, jedenfalls nicht notwendig verknüpft ist, und umgekehrt der Wirtschaftsmacht nur in seltenen Fällen die Arbeit entspricht. Wer jedoch das Wirtschaftsleben naturwissenschaftlich erfaßt, wird, um in diesen heiklen Fragen nicht eigenen, sondern des in diesem Punkte ohne Zweifel unvoreingenommenen Präsidenten *Roosevelt* Ausdruck zu gebrauchen, die „zynisch unredlichen" Manipulationen der amerikanischen Milliardäre — von den europäischen zu sprechen verbietet es der gute Ton der gesinnungstüchtigen Wissenschaft — wohl nicht als Taten von Wirtschaftshelden und Genies bezeichnen. Denn diejenigen, die gewaltsam, sei es durch brutale öffentliche

Macht und nächstenlieblose Anwendung des Ausbeutungsrechts oder durch Hinterlist und schlaue Ausnützung der wirtschaftlich Schwachen die Werte sich selbst zu Gunsten nur verschieben, indem sie den Nebenmenschen ihre Arbeitsprodukte entziehen und für sich okkupieren, erzeugen keine wirtschaftlichen Werte, wenn sie sich selbst individuell auch bereichern mögen; sie können dadurch Werte vielmehr vernichten. Damit ist nicht behauptet, daß der Handel, der Güter sammelt, um sie an Kauflustige abzusetzen, keine Wirtschaftsleistungen ausführt; im Gegenteil, der rechtmäßige Handel fügt den Gütern den Orts- und Verteilungswert, also Wirtschaftsenergie hinzu, indem er sie an die Konsumenten gelangen läßt, und ist daher in der arbeitsteiligen Volkswirtschaft unentbehrlich.

Wir müssen also von den positivrechtlichen Wirtschaftsverhältnissen in den grundlegenden Betrachtungen absehen und uns die naturwissenschaftliche Einsicht stets vergegenwärtigen, daß die menschliche Arbeit Natur- in Wirtschaftsenergien umformt und so Werte verursacht.

Wenn auch die psychische Arbeit als solche angesehen wird, dann fallen viele Unklarheiten weg, die sich an die Betrachtung der gesellschaftlichen Betätigung der Gelehrten, Beamten, auch Rechtsbildner, Erzieher, Lehrer, Künstler u. s. w. knüpfen. Daß die Wissenschaft eine Art der Arbeit ist, zeigen schon äußerlich die Laboratorien als ihre Werkstätten. Die Annahme der energetischen Natur der psychischen Betätigung bringt uns außerdem den innigen Zusammenhang des niedereren wirtschaftlichen mit dem höheren geistigen Kulturleben zum Bewußtsein. Diese Vereinheitlichung des Anschauens wird den Gegensatz von niedrig und hoch, der ja nur ein Spiegelbild der tatsächlichen sozialen Über- und Unterordnung ist, ausgleichen und auch für die praktische Wirtschaftsgestaltung von guten Folgen sein. Wenn jedes arbeitende Individuum seine niederen Bedürfnisse und zugleich seine höheren Ansprüche geltend machen, und die Vereinigung der Bedürfnisbefriedigungen nach der ganzen Skala von nieder zu hoch vollzogen sein wird, so wird auch der unheilvolle Dualismus der Herren- und Sklavennaturen beseitigt, der Mensch Vollmensch sein, während heutzutage ganze Gesellschaftsklassen nicht nur kein höheres Leben kennen, sondern sogar ihre animalischen Bedürfnisse nur ungenügend befriedigen, also sich kaum zum Range des gesättigten Tieres aufschwingen können.

Von der größten und unmittelbarsten wirtschaftlichen Bedeutung

ist unter den psychischen Arbeiten diejenige, die neue mächtige Nutzenergiequellen entdeckt. Die großen Erfinder — ein *Watt, Fulton, Stephenson, Edison, Tesla* — sind zugleich die größten Wirtschaftsgenies. Ihnen sehr nahe, wenn auch nur mittelbar wirtschaftlich tätig, sind die natur-theoretischen Entdecker, deren Arbeiten praktische Erfindungen systematisch vorbereiten. Man denke nur an die in der kleinen Universitätsstadt Göttingen von K. F. *Gauss* und W. *Weber* gemachten Laboratoriumsexperimente und Untersuchungen über die Natur des Erdmagnetismus, die im Vereine mit anderweitigen Versuchen den geradezu wirtschafts- und kulturwendenden Ausbau des Telegraphenwesens zur Folge hatten. Die richtige Gelehrtenarbeit, die ohne kleinliche Nebenzwecke die belangreiche Wahrheit sucht, ist für den Wirtschaftsfortschritt von unschätzbarem Werte. Aber nicht nur die gesamte Wissenschaft, sondern auch die Kunst, die sich zunächst an die Gefühlseite wendet, ist wie mit dem ganzen Kultur-, so mit dem Wirtschaftsfortschritt eng verwachsen. Wenn der Charakter von Wissenschaft und Kunst bisher zu passiv gewesen ist, so ist nun zu erhoffen, daß die Wissenschaft aus dieser Passivität zur energetischen „Wissen-, Wollen- und Tunschaft" übergehen, und daß ihr die arbeitlich verstandene Kunst zu dem Können, zum aktiven Gestalten und Handeln Wege weisen wird.

Die besondere Hervorhebung der psychischen Arbeit ergibt sich nicht nur aus energetischen, sondern auch aus evolutionistischen Grundsätzen. Die Entwicklungsrichtung der Organismen zielt auf psychische Energien. Wenn schon allgemein diese unter besonders komplizierten Verhältnissen entstehen, so erst recht die auserlesenen. Man überlege, welche Voraussetzungen erfüllt werden mußten, ehe sich das Genie eines *Stephenson* betätigen konnte. Die Energien, die der Forschung und dem Handeln neue Wege zeigen, erfordern eine ganz besondere Pflege; die Schwierigkeit ihrer Bildung ist der Grund der hohen Wertschätzung derselben. Und gerade das Prinzip der Ökonomie in den Einzelfällen zu verwirklichen, mit möglichst geringen Mitteln, unter geringster Kraftvergeudung, möglichst große Erfolge zu erringen, kurz, die Kulturbewegung auf kürzestem Wege, ähnlich wie auf mechanischem Gebiete die Bewegung die Linie des geringsten Widerstands sucht, vorwärtszubringen, welcher Einsicht in die Naturvorgänge bedarf es da nicht!

Daß auch der neuzeitige Kapitalismus dem Prinzipe der Okonomie im Gesellschaftsleben vielfach zum Siege verholfen hat, ist gewiß.

Gleichwohl sei schon hier festgestellt, daß das Privatkapital den heutigen Anforderungen der Volks- und Weltwirtschaft nicht mehr gewachsen ist, was wir in einigem Gegensatze zu der das Kapital so aufmerksam bevorzugenden Nationalökonomie noch weiter ausführen werden. Wohl gibt es schlechterdings keine volkswirtschaftliche Produktion ohne Kapital; das Kapital im naturwissenschaftlichen Sinn, als aufgespeicherte Wirtschaftsenergien und Arbeitsmittel, ist, wie schon bemerkt, eine wissenschaftliche Kategorie, da das Menschengeschlecht in seiner Entwicklung nie und nimmer mit der Vergangenheit plötzlich brechen kann. Dagegen ändern sich die historisch-rechtlichen Formen des Kapitals fortwährend, und auch das gegenwärtige Privatkapital wird früher oder später anderen Kapitalsformen weichen.

Für die Beurteilung des Privatkapitals ist einzig und allein die Tätigkeit des Kapitalisten entscheidend. Die Organisation der heutigen Volkswirtschaft ist nicht der Wissenschaft und Rechnung öffentlich unterworfen, sondern vielmehr einer grobempirischen Privattätigkeit überlassen, deren Hauptmotiv das im Trüben und Ungewissen des Zufalls besonders wuchernde Gewinnstreben ist. Derjenige Kapitalist, der innerhalb solcher Wirtschaftsverfassung die Volksbedürfnisbefriedigung fördert, sei es, daß er als Unternehmer sein Geschäft selbständig betreibt oder wenigstens mit seinem Vermögen das Risiko eines solchen im Spiel des gewollten Zufalls übernimmt, leistet eine nützliche Arbeit und schafft insofern, aber nur insofern, Werte.

Es kann nicht verlangt werden, daß die Tätigkeiten der einzelnen Kapitalistengruppen in dieser allgemeinen Arbeitslehre analysiert werden, wo vor allem nur die methodische Problemstellung erörtert zu werden vermag. Inwieweit die Wirtschaftsmacht der Reichtumsdynastien den Arbeitsleistungen der Mitglieder derselben entspricht, das prinzipiell festzustellen, wird Sache der nächsten Abhandlung sein. Hier sei darauf aufmerksam gemacht, daß auch für Millionäre und Milliardäre die Frage dahin lautet: Inwiefern erzeugen sie wirtschaftliche Güter? *Ehrenberg* hat daher seine Untersuchung über „große Vermögen, ihre Entstehung und Bedeutung“ auf dem prinzipiell vollkommen richtigen Gedanken aufgebaut, daß die Vermögensaneignung eine Funktion der Leistungsfähigkeit ist. Wer auf naturwirtschaftlichem Boden steht, wird nicht leugnen können, daß ein *Fugger, M. A. Rothschild* und *Krupp* als Begründer ihrer Dynastien Wirtschaftsgenies und für die Volkswirtschaften von größter Bedeu-

tung waren. Jedenfalls ist nicht nur die Leitung der Unternehmungen, sondern auch die Disposition mit den aufgespeicherten Wirtschaftsenergien als Arbeitsbedingungen eine äußerst wichtige volkswirtschaftliche Funktion. Der freien Betätigung des Unternehmungsgeistes dürfen durch die Wirtschaftsorganisation nicht nur keine Hindernisse in den Weg gelegt werden, sie muß vielmehr entfesselt werden. Der daran sich knüpfenden Frage, ob die Wirtschaftsfreiheit die Freiheit der Unterdrückung, Ausnützung und Ausbeutung der Nebenmenschen notwendig zum Inhalte habe, oder ob nicht auf einem angemesseneren Wege als durch die Privateigentumswillkür die Dispositionen mit dem Kapital geleitet werden könnten, kann erst später nähergetreten werden.

Hier mag noch hinzugefügt werden, daß derjenige Teil der Kapitalisten, der in Gestalt von Renten unerarbeitete Einkommen bezieht, dort, wo von der Gütererzeugung Rede ist, keinen Platz findet. Die Rentner sind in der Volkswirtschaft überflüssig. Das in so verschiedenen Bedeutungen angewandte Wort Kapital wird zuweilen auch im Sinne von Rentenfonds gebraucht. Ein so verstandenes Kapital sinkt wissenschaftlich in seiner Wichtigkeit bis in die Nähe der Null hinab. —

Bisher ist von der Arbeit der Arbeiter im gewöhnlichen engeren Sinn fast gar nicht gesprochen worden. Zum Teil mit Absicht. In einer allgemeinen Arbeitstheorie ist jene übliche Auffassung zu vermeiden, die den Begriff der menschlichen Arbeit zu eng umgrenzt und so die Entwicklung der Wirtschaftslehre nur hemmt. Sowohl psychische, zumeist übergeordnete und leitende, als auch physische, untergeordnete und ausführende, Energien bestimmen die menschliche Arbeit. Es gibt bei den menschlichen Energieäußerungen keine psychischen ohne physische Energien und umgekehrt. Freilich sind die psychischen Energien des Menschen Merkmal und darum hervorzuheben. Es sei aber sofort konkret hinzugefügt, daß der Arbeiter im engeren Sinn, der z. B. eine Maschine sogen. mechanisch bedient, zugleich keine geringe psychische Arbeit in Form der Aufmerksamkeitsspannung leistet. Es sind die vielen unangenehmen mechanischen, nach heutigem Rechte so schlecht entlohnten Arbeiten, insoweit sie nach dem Stande der Technik auf die Maschinen nicht abgewälzt werden können, also notwendig sind, und die oft unter Aufopferung der Gesundheit, des höchsten Lebensgutes, also unter schwierigen Zuständen geleistet werden, naturwissenschaftlich sehr wertvoll.

Weil der Empiriker die Tatsachen, auch die historisch variablen, sich vor Augen hält, so kann er die bestehende Rangordnung der verschiedenen Arbeitsarten nicht übersehen trotz der Überzeugung, daß die menschlichen Fähigkeiten in ihrer Entwicklung von den Besitzunterschieden abhängen. Vorläufig bestehen zwischen einzelnen Arbeiten, z. B. zwischen denen eines Lohnarbeiters und denen des erfindenden Technikers, gewiß große Unterschiede. Es ist so, sagen wir positiv denkend; es wird nicht oder es muß nicht immer so sein, sagen wir die sozialwirtschaftliche Entwicklung vorausahnend. Wenn die Menschen einmal nicht nur theoretisch vor Gott und dem römischen Wirtschaftsgesetze, sondern in der Wirklichkeit vor einem richtigen zweckmäßigen Wirtschaftsrechte gleich sein werden, so werden sich ihre Anlagen viel freier und trotz der Individualitäten auch, weil allgemein ungehindert, gleichmäßiger, als bei der heutigen physisch und moralisch degenerierenden Kluft zwischen Arm und Reich entfalten. Dies leugnen hieße die Geltung von Naturgesetzen auf menschlichem Gebiete bestreiten. Freilich sind wir trotz theoretischer Anerkennung des allgemein und überall geltenden Kausalgesetzes noch immer sehr geneigt, im einzelnen an soziale Wunder zu glauben. Wie wäre es sonst möglich, daß sich die Gesellschaft eine Rechtsordnung gefallen läßt, die einigen Individuen eine ganz übermenschliche Wirtschaftsgewalt zugesteht, deren wunderbare Kraft sich mit derjenigen irgendwelcher politischen Gewalthaber der Geschichte mißt, ja daß zur Verteidigung einer Wirtschaftsverfassung, die dem sozialen Körper infolge des Druckes der schwerwiegenden Oberschicht den Atem nimmt und die Mehrzahl der Gesellschaftsmitglieder zur Armut verdammt, sogar die Wissenschaft angerufen wird! Wäre es nicht schon an der Zeit, an Stelle der römischen Rechtsordnung, in der eine Minderzahl der Mächtigen die Mehrheit unter ihrer Gewalt hält, eine wissenschaftliche zu setzen, in der die Menschen ihre Kräfte im Interesse des Allgemeinwohls nur zur Überwältigung der Außennatur betätigen? —

Das schwierige, gegenwärtig wohl schwierigste und zugleich wichtigste Problem der Wirtschaftslehre ist die zahlenmäßige Arbeitsmessung. In der Untersuchung, in welchem Maße die einzelnen Arbeitsarten zur Werterzeugung beitragen, kann bei dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft nur langsam vorwärtsgeschritten werden. Die vorliegenden tastenden Versuche sollen daher nur die Forschungsmethode andeuten.

Der Messung sind bekanntlich die mechanischen Energien am zugänglichsten. Der Mensch wirkt auf die Außennatur nur vermittels mechanischer Muskelleistungen; sicher sind daher die Bestimmungen der mechanischen Arbeit auch für unsere Zwecke von Bedeutung wenn auch in beschränktem, unten näher anzugebendem Maße.

In der Mechanik stellt die praktische Arbeitseinheit jene Arbeit dar, die beim Heben eines Kilogramms um einen Meter verbraucht wird, das Meterkilogramm. Der absoluten wissenschaftlichen Arbeitsmessung dient das Erg, eine Arbeit, die 1 Dyn als jene Kraft, die der Maße 1 g die Beschleunigung 1 cm erteilt, etwa 1 mg gleich. auf der Strecke 1 cm leistet. 10^7 Erg = 1 Joule. Den Zusammenhang des wissenschaftlichen mit dem praktischen Maße gibt die Gleichung an:

1 Meterkilogramm = $9{,}8 \times 10^7$ Erg oder = 9,8 Joule.

Besonders wichtig für die wirtschaftliche Betrachtung ist der Effekt oder die Leistung als die in der Zeiteinheit geleistete Arbeit. Das Sekundenmeterkilogramm erklärt sich von selbst. Für die Praxis ist auch dieses eine zu geringe Einheit, so daß man die durchschnittliche Arbeitsleistung des Pferdes, 75 kgm in 1 Sekunde, zum Grundmaß nimmt und sie Pferdekraft (auch -stärke, besser: -leistung) nennt. In absolutem Maße heißt der Effekt von 1 Joule in 1 Sekunde 1 Watt, gleich $\frac{1}{9{,}8}$ Sekundenmeterkilogramm.

Wie der Wirkungsgrad der besten Maschinen ein verhältnismäßig geringer ist, so kann auch das menschliche Energiesystem nur den kleineren Teil seines Energievorrats als Nutzwirkung abgeben. Ein männlicher Erwachsener mit einem Körpergewicht von 75 kg verbraucht zwar bei mittlerer Arbeit täglich etwa 135 g Eiweiß, 56 g Fett und 500 g Kohlenhydrat, welche Nährstoffe zusammen durch Oxydation einen physiologischen Nutzeffekt von 3000 Kalorien ergeben (siehe oben S. 23). Nach dem Erhaltungsgesetze wird auch im menschlichen Organismus kein Erg davon vernichtet; diese Energien unterhalten das Leben, leisten die innere Arbeit der Verdauung, des Atmens, Blutumlaufs u. s. w., wie auch die äußere Arbeit, das Gehen, Springen, Bewegen der Arme u. s. w. Der größere Teil der Energien geht jedoch als zerstreute Wärmeenergie an die Umgebung verloren. Der äußeren, im besondern wirtschaftlichen Arbeit können nur einige 20 Prozent, d. h. 500—550 Kalorien zur Verfügung stehen, die einen mechanischen Nutzeffekt von nahe 250,000 Meterkilogrammen pro Tag, den Arbeitstag infolge der phy-

siologischen Ermüdungserscheinungen mit acht Stunden gerechnet, 30,000 mkg für die Stunde oder 10 mkg, $^1/_7$ der Pferdestärke, für die Sekunde liefern.

Für einfachere mechanische Arbeiten sind die Leistungen mehr oder weniger genau feststellbar, daher auch die Bedeutung derselben für die Werterzeugung wenigstens innerhalb des mechanischen Bereichs bestimmbar. Auch in der Beziehung zur Kohlensäureausscheidung sind einige gewerbliche Arbeiten untersucht worden. Im großen ganzen ist aber die Wirtschaftsarbeit seitens der Physiologie leider noch viel zu wenig erforscht.

Allein wenn wir von den mechanischen Beträgen der Arbeitsarten auch ganz unterrichtet wären, im Verhältnis zur Größe unserer Aufgabe wüßten wir noch immer nur weniges; daß der mechanische Ertrag der menschlichen Energieäußerungen im heutigen Leben nicht vom größten Belang ist, deutet die Mechanik selbst an, die nicht nach mechanischer Menschenkraft, sondern nach Pferdestärken und Maschinenwatts die Arbeitsleistungen mißt. Die mechanische Arbeit ist heutzutage dem Tiere und namentlich der Maschine überwiesen; in den Kulturstaaten leisten die Maschinen unvergleichlich mehr mechanische Arbeit als die Menschen. Des Menschen Kräfte gehören der geistigen Welt an, in der auch die wirtschaftlichen Werte ihren eigentlichen Platz haben.

Wenn schon die Entstehung der mechanischen Funktionen des menschlichen Energiegebildes mangelhaft untersucht ist, was soll erst über die Kenntnis der geistigen Energien gesagt werden! Und doch würde uns gerade diese zur Messung der werteschaffenden Arbeit so notwendig sein. Wir können bei der Dampfmaschine die Energieumwandlungen von der chemischen Energie der Kohle in die Wärme des Feuers, in die Spannung des Dampfes, in die kinetische Energie des Schwungsrades und schließlich in die Wirtschaftsenergie des Produktes verfolgen und bei der Dynamomaschine die Umwandlungen der Bewegungsenergie der Wasserkraft oder der Dampfmaschine in die elektrische, photische oder chemische Nutzenergie berechnen. Die Energieumwandlungen des menschlichen Energiesystems jedoch, namentlich die auslösenden Wirkungen der geistigen Energien, sind uns nur äußerst wenig erschlossen. Und gerade diese sind es, die die Naturenergien für menschliche Zwecke lenken. Die Einsicht in die Zusammenhänge der Naturvorgänge beherrscht die Natur und gibt den wirtschaftlichen Arbeiten neben der Quantität den Qualitätscharakter.

Bei der Werterzeugung kommt es viel weniger auf die Quantität der mechanischen Leistungen als auf die Art und Weise an, wie der Mensch Naturenergien für seine Genußzwecke einzufangen versteht. Ein Funke, ins Pulver geleitet, löst gewaltige Wirkungen aus, im Wasser verlischt er gleichsam wirkungslos. So ist die menschliche Arbeit, die allerdings immer durch mechanische Muskelleistungen vermittelt wird, von größerer oder geringerer Wirkung, je nach der Art und Weise, in der sie Naturgewalten auszulösen und ihnen die Richtung auf die menschlichen Bedürfnisse zu erteilen versteht. Auf die Einsicht in die Naturzusammenhänge, auf das mit kräftigem Wollen und Tun sich verbindende Verständnis der Natur, auf das Vermögen, diese zu überwinden und gleichsam zu überlisten, wie wir kurz sagen, auf die Qualität der Betätigung, subjektiv auf die Geschicklichkeit, Tüchtigkeit und Bildung des Arbeiters kommt es an.

Auf die schwierige Frage, ob sich die Qualität auf die Quantität zurückführen ließe, kann hier nicht eingegangen werden. Daß auch in der Qualität ein quantitativer Faktor vorhanden ist, erscheint außer Zweifel. Auf daß z. B. der die Wirtschaftsprozesse leitende Techniker seine qualifizierten Arbeiten ausüben könne, muß eine langdauernde, sorgfältige, kostspielige Ausbildung und Erziehung vorangehen, während deren zum Unterhalt des Auszubildenden sich viele fleißige Hände rühren. Die qualifizierten Arbeiten sind keineswegs die Frucht von Wunderanlagen, sondern das Ergebnis von durchschnittlichen Begabungen und organischen Gewöhnungen, deren Entwicklung vom Besitz abhängig ist und eben deswegen heutzutage schwierig ist, da das Beste oft unter dem Druck des Elends geleistet werden soll und unter dem des Reichtums verdorben werden kann. Ganz originell geniale Leistungen sind bei bestehenden sozialen Tatsachen freilich bewunderte Ausnahms- und Seltenheitsfälle.

Wird das Kausalgesetz auch für psychische Gebiete, wie es fast ausnahmslos geschieht, angenommen, so ist das Bestreben nur folgerichtig, die geistigen Funktionen unter Gesetz und Zahl zu bringen, die Qualitäten der menschlichen Arbeit durch quantitativ zu messende psychische Energien zu erklären.

Vielleicht käme man der Qualität entwicklungstheoretisch bei, so daß sie durch Anpassung der Energien an höhere Entwicklungsformen bestimmt erschiene. Allein ist nicht das ganze Entwicklungstheorem, wenigstens in seiner heutigen Fassung, sehr provisorisch?

Was ist nieder und hoch, weniger und mehr entwickelt, Entwicklung überhaupt? Physikalisch geht doch die Entwicklung der größten Entropie, dem Stillstand der Weltuhr, dem Tode entgegen.

Hier kann nicht der Versuch, die Energetik auf den Entwicklungsgedanken anzuwenden, gewagt, sondern nur darauf verwiesen werden, welche Aufgaben, deren Lösung für den Zweck der vorliegenden Arbeit von größter Wichtigkeit wäre, der Forschung harren.

Für die Beurteilung einfacherer Arbeiten findet man mit der Berechnung ihrer Intensitäten oder Leistungen in der Zeiteinheit das Auslangen. Für feinere Arbeiten müssen wir aber noch einen Qualitätsfaktor berücksichtigen. Wie in der allgemeinen Energielehre außer dem Erhaltungs- und Veränderungsgesetze, außer der Verteilung der Energien im Raume und dem Verlaufe in der Zeit noch das Gefüge oder die Gliederung der Energien zu unterscheiden ist, so tritt in der Betrachtung der werteschaffenden Arbeit außer der räumlichen und zeitlichen Quantität auch die Qualität als Wertfaktor auf.

Ohne den Gedanken weiter zu verfolgen, daß Quantität in Qualität umschlage, kann nur gesagt werden, daß im Bereiche der menschlichen Zweckarbeiten die psychische Leistungsfähigkeit mit der Arbeitsqualität aufs engste zusammenhängt. Es wäre daher für die Bestimmung der Arbeitsqualitäten und Wertfaktoren von größter Bedeutung, die Natur der geistigen Funktionen zu erforschen. Gerade bei den Wirtschaftsarbeiten, wo physische und psychische Energien zusammenwirken, kann aus den bekannteren Tatbeständen der ersten auf die der zweiten geschlossen werden, was schon seitens der Physiologie einigermaßen, namentlich infolge des Studiums der Ermüdungserscheinungen, geschehen ist. Sicher ist, daß die geistige Arbeit ebenso wie die physische im menschlichen Organismus, namentlich im Gehirne, Zersetzungsprodukte erzeugt und so infolge Energieverlaufshemmungen das Müdigkeitsgefühl bewirkt. Einige Physiologen glauben ergometrisch festgestellt zu haben, der Organismus verbrauche bei geistiger Arbeit doppelt soviel Sauerstoff als bei vorherrschend physischen Anstrengungen. Das schöpferische Genie dürfte unter der Last intensiver neuer Gedanken noch viel mehr leiden als der durchschnittliche geistige Arbeiter. Natürlich kommt die Körperkonstitution, der Gesundheitszustand, kurz die ganze potentielle Energie des Organismus in Betracht.

In Erwartung, daß uns die Physiologie bald nähere arbeitmes-

sende Aufschlüsse gibt, sei nur hervorgehoben, daß schon nach ihrem gegenwärtigen Stande zwischen den psychischen und physischen Funktionen die Kluft nicht bestehen gelassen werden kann, wie sie das praktische Leben kennt. Die Bildung der geistigen Energien wird durch soziale Gewalten vielfach hintangehalten. Es ist fast überflüssig, zu bemerken, daß durchschnittlich alle Menschen, zweifellos aber die der weißen Rasse, zu höheren geistigen Funktionen befähigt sind und mit einer gerechteren Entwicklung der Güterverteilungssysteme in immer gleicherem Maße es werden. Übrigens stehen schon im gegenwärtigen Wirtschaftsleben die physischen Leistungen des Arbeiters gar nicht mehr so tief gegenüber den psychischen, mit denen sie übrigens stets verknüpft sind. Man kann für den Durchschnittstypus eines weißrassigen Arbeiters für einzelne Arbeitsgattungen durchschnittliche Arbeitsintensitäten feststellen; den Arbeitsertrag berechnet man durch Multiplikation der Intensität mit der Zeit. Nähme man die Intensitäten und Qualitäten für alle Arbeitsarten als gleich, so entschiede nur die Arbeitszeit über die Werte.

Die Berechnung der Arbeitsarten und ihre Bedeutung für die Werterzeugung würde in einer Gesellschaft viel übersichtlicher sein, in der alle Arbeitsfähigen der Arbeit sich gleichmäßig widmeten. Heutzutage entscheidet über den Arbeitspreis die Balance von Angebot und Nachfrage auf dem Markte, die sich nach Gesetz und Recht immer zugunsten des schwerwiegenden Besitzes entscheidet, wobei außerdem Lüge und Spiel, Hinterlist und schlaue Ausnutzung der Schwachen ihr Unwesen treiben, und für Wahrheit, Ehrlichkeit und wissenschaftliches Gesetz kein Platz ist. Ist ja die Seele der geltenden Wirtschaftsordnung das Streben nach immer größerem individuellen Gewinne, nicht das nach Befriedigung sozialer Bedürfnisse. In einer wissenschaftlichen Gesellschaftsordnung werden die Gesellschaftsmitglieder in der Entwicklung ihrer Arbeitsfähigkeit nicht nur nicht gehindert, sondern gefördert werden; mit der Verstandes- und Willensvervollkommnung der Arbeiter wird sich auch die Arbeitsqualität erhöhen und ausgleichen.

Die Wirtschaftswissenschaft wird das Gleichgewicht volkswirtschaftlicher Energien bestimmen, indem sie in die Nachfragewagschale die Berechnung der Bedürfnisse, in die Angebotsschale die der Arbeitswerte legt. Wenn sich die heutige privatwillkürliche Profitwirtschaft im Markte den Begegnungs- und Ausgleichsort für Nachfrage und Angebot geschaffen hat, so wird der wissenschaftliche

öffentliche Markt wohl einen besser funktionierenden solchen Ort darstellen, indem für die eine Seite die Hygiene, Ethik und Sozialpolitik, für die andere die Arbeitslehre Gesetze geben wird.

Zum Zweck der Bedürfnisberechnung seien hier nur für das Volksnahrungsbedürfnis einige Zahlen beigebracht. Bedürfnisse haben alle Volksgenossen; arbeiten können nur bestimmte Teile. Wenn man beispielsweise annimmt, daß vor dem 20. und nach dem 60. Lebensjahre keine Berufsarbeit geleistet wird, so folgt daraus, daß die im Alter von 20 bis 60 Jahren stehende gesunde Bevölkerung für das gesamte Volk Bedürfnisbefriedigungsmittel aufzubringen hat. Die Prozentanteile der arbeitenden und nicht arbeitenden Bevölkerung werden sich mit dem hygienischen und sozialen Fortschritte ändern. Einesteils wird es keine Arbeitslosen weder wegen Fehlens der Arbeitsgelegenheit aus Zwang, noch wegen der Besitztitel aus Müßiggang geben; andernteils wird die Arbeit der Hausfrauen und Familienangehörigen, die in der heutigen Statistik und Wirtschaftsschätzung für nicht erwerbstätig gelten und wirtschaftlich nicht bewertet werden, in die Volkswirtschaftsrechnung einbezogen werden. Auch wird mit Abnahme der Kindersterblichkeit und mit Erhöhung der Altersgrenze der Prozentsatz der Arbeiter auf die Dauer wachsen, durch Wegfall der minderjährigen Arbeiter zunächst auch, jedoch zum Vorteil des Volksganzen, daher nur scheinbar, abnehmen. Als Beispiel mögen hier diese Zahlen stehen: Es brauche ein erwachsener Arbeiter für sich täglich 3000 Nahrungskalorien, ferner habe er für zwei Kinder zusammen 3000, für einen Greis 2000 Kalorien zu besorgen; also muß er im ganzen 8000 Nahrungskalorien mit der ihm zur Verfügung stehenden Energien-Nettoausgabe von 500 Kalorien erwerben. Wenn man überlegt, daß durch die rationelle Bebauung des durchschnittlich fruchtbaren mitteleuropäischen Weizenbodens 1 Kalorie netto verausgabter Menschenarbeit etwa 200 Kalorien als Nahrungsenergien liefert, so wird jene Forderung nicht schwer zu erfüllen sein.

Die Berechnung der Befriedigungsmittel und daher der nötigen Arbeit für die übrigen Bedürfnisse nach Kleidung, Wohnung, Bildung, Unterhaltung u. s. w. wird man vielleicht mit dem Grundmaßstab der chemischen Nahrungsenergien vornehmen. Dies sei jedoch hier nur angedeutet, wo ja bloß die Anfänge einer allgemeinen Arbeitslehre zu geben möglich und beabsichtigt ist.

III. Güterverteilung.

Über die soziale Gerechtigkeit hat die Theorie viel Schönes gesagt. Allein wie ist die Gerechtigkeit in Tat und Wirklichkeit, auf die allein es ankommt, umgesetzt worden, welche Moral betätigt die Kulturmenschheit tatsächlich?

Die beste Antwort gäbe eine Vermögens- und Einkommensverteilungsstatistik. Nun, eine solche besteht in keinem Lande; die Vermögensgeschichte ist bisher eine Geheimgeschichte gewesen, wohl ein untrügliches Merkmal der Lebensführung der Völker. Die Wissenschaft hat sich in ihrer Passivität noch nicht dazu aufgerafft, die statistischen Vorbedingungen jeglicher exakten Sozialforschung zu schaffen.

Die tägliche Beobachtung der gesellschaftlichen Erscheinungen bestärkt uns freilich stets in der Gewißheit, daß es viel unverschuldetes Elend gibt, insofern nicht die das Elend leidenden Individuen selbst, sondern die gesellschaftlichen Einrichtungen an ihm Schuld tragen.

Um dem Mangel einer Einkommensstatistik nach Möglichkeit abzuhelfen, seien einige beiläufige Schätzungen angeführt.

Der konservative, eher hell- als schwarzsehende Sozialpolitiker *G. Schmoller* hat für die Verhandlungen des 8. evangelisch-sozialen Kongresses 1897 auf Grund einer Kombination der berufsstatistischen Nachweise über die soziale Stellung der Erwerbstätigen mit den Ergebnissen der Einkommensteuerstatistik für das Deutsche Reich folgende Einkommensverteilung berechnet:

Von den rund 12 Millionen Familien

haben 0,25	Millionen	Familien	ein	Einkommen	über	8000 M.
2,75	"	"	"	"	von 2700—8000	"
3,75	"	"	"	"	" 1800—2700	"
5,25	"	"	"	"	unter 1800	"

Also fast die Hälfte deutscher Familien haben ein Jahreseinkommen von weniger als 1800 M. Wie weit nach unten das Einkommen

sinkt. sagt diese Schätzung nicht. Es dürfte die Wahrheit eine andere Schätzung nicht sehr verfehlen, nach der der deutsche Arbeiter in eng. S., also die Mehrzahl des berufstätigen deutschen Volkes, einen durchschnittlichen Jahreslohn von weniger als 400 M. bezieht, also kaum das elementarste Bedürfnis, den Hunger, zu befriedigen vermag. Das ist eine Tatsache, die die Milliarden des deutschen Außenhandels nicht aus der Welt schaffen. *Rauchberg* bezeichnet auf Grund der Berufs- und Gewerbezählung von 1895 80 % der deutschen berufstätigen Bevölkerung als unbemittelt.

Etwa so sieht es in Deutschland aus, in einem Lande, in dem die soziale Gerechtigkeit am meisten, augenscheinlich richtiger gesagt, die Ungerechtigkeit infolge verzögernder Wirkungen der Arbeiter-(Unfall-. Alters- u. s. w.)versicherung und anderer sozialpolitischen Maßnahmen auf die Wesenstendenz des Wirtschaftsrechts am wenigsten durchgeführt ist. Man stelle sich die Einkommensverteilung erst in anderen Ländern vor. So hat *Ch. Hall* für England im Jahre 1805 angenommen, daß nur ein Achtel des Nationaleinkommens den Arbeitenden, sieben Achtel den Reichen als Besitzeinkommen zugefallen sei. Dem gegenüber erscheint das gegenwärtige Deutschland nach einer *Schmoller*schen Schätzung immerhin in einem viel weniger ungünstigen Lichte: Es sollen von den

25 Milliarden M. des deutschen Nationaleinkommens
18 „ „ auf den Arbeitslohn, und
7 „ „ „ das „arbeitslose“ Einkommen entfallen.

Man wird, andere Schätzungen berücksichtigend, nicht besonders fehlgehen, zu sagen, daß in Deutschland mindestens ein Drittel der vom Volke erzeugten Werte in Gestalt der Grund- und Kapitalrente, der übermäßigen Gewinne und Amtsgehälter, Sinekuren u. s. w. den nicht oder nicht entsprechend Arbeitenden zufließt. *Rodbertus* hat eine noch ungünstigere Verteilung sogar als zu erwünschende Norm angenommen; dieser Sozialist wäre zufrieden gewesen, wenn ein Drittel des Volkseinkommens den Arbeitern als Arbeitslohn gesichert wäre, das übrige aber zu gleichen Teilen den Grund- und Kapitalbesitzern als Rente zukäme.

Noch mehr als die Einkommens- liegt die Vermögensstatistik im argen. Es seien einige Schätzungsziffern für den wirtschaftlich fortgeschrittensten Staat angeführt; nach *Sombart* gehören in den Vereinigten Staaten von den 60 Milliarden Dollar des gesamten

Privatvermögens als Produktionsmittel 33 Milliarden Dollar, d. i. etwa 55 %, 125,000 Familien oder einem Prozente aller Familien, kein Grund und kein Kapital 6.250,000 Familien oder 50% aller Familien.

Also die Hälfte aller Familien, in Anbetracht der kinderreichen Proletarierfamilien ist zu sagen, bei weitem mehr als die Hälfte der ganzen Bevölkerung ist besitzlos. Die Minderzahl ist im Besitze aller Arbeitsmittel und daher in der Lage, ohne Arbeit mehr oder weniger reiche Einkommen zu beziehen; und wieder mehr als die Hälfte aller Arbeitsmittel ist in der Hand 1 % der Familien oder kaum eines Prozents der Bevölkerung.

Über welches Vermögen und dem entsprechendes Besitz-, oder wie die Nationalökonomen sagen, fundiertes Einkommen, die Familien der einzelnen Reichtumskönige verfügen, das zu wissen, wäre zur Kenntnis der sozialen Pyramide sehr belehrend. Es sei hier die Schätzung nur für zwei der mächtigsten Dynastien angeführt: John D. *Rockefeller* in Pittsburg soll über 2 Milliarden Mark besitzen; man kann leicht ausrechnen, daß sein Vermögen ohne sein Zutun täglich um etwa 200,000 Mark zunimmt. In Europa sind die *Rothschild* bekannt, deren Vermögen auf 5—8 Milliarden Mark geschätzt wird, eine Art Fideikommiß bildet und sich allerdings auf einige 30 Familien verteilt.

Durch solche in der Tat schreiende Gegensätze in der Einkommensverteilung wird die ungesunde Richtung der sog. Volkswirtschaft, die daher besser Luxus- und Elendwirtschaft hieße, gut gekennzeichnet. In einer Wirtschaftsorganisation, in der die Bedürfnisse der besitzenden Minderheit die Produktionsweise bestimmen und die raffiniertesten Launen der oberen Zehntausend vor den ursprünglichsten Bedürfnissen der arbeitenden Massen Vorrang haben, kann es nicht anders sein, als daß die volkswirtschaftliche Produktion unsicher, schwankend und in der Regel wenig produktiv ist. In dem verhältnismäßig sehr entwickelten Deutschen Reiche entfallen nach der obigen Schätzung auf eine Konsumeinheit durchschnittlich nur 400 Mark im Jahre, infolge der Verteilungsart tatsächlich für eine Minderheit zwar mehr, für die große Mehrheit aber noch ziemlich weniger.

Es ist betrübend, daß uns das heutige Europa keine wissenschaftlich brauchbare Produktionsverteilungs- und Konsumtionssta-

tistik bietet. Selbst das alte Rom ist uns hierin vorausgewesen, wo seit *Servius Tullius* die genaue Angabe des Einkommens und Vermögens jedem Bürger unter Androhung des Ehrenverlustes oblag; auch der nordamerikanische Zensus ist uns überlegen, der für Betriebszählungen die Angabe von Menge und Wert der Produkte eines bestimmten Jahres fordert. Es sollten darum alle diejenigen, die der Statistik ernste Aufgaben zuweisen, zu *G. v. Mayr* stehen, der eine zweckmäßigere Ausgestaltung der deutschen Berufs- und Betriebszählung in der hier angedeuteten Richtung verlangt.

Zur Konsumtionsstatistik sei erwähnt, daß die Wissenschaft sich wohl bemüht hat, Arbeiterhaushalte festzustellen, daß aber die Budgets der Millionäre, die so belehrend wären, der Öffentlichkeit im ganzen unbekannt sind. Es wäre für den Vollendungszustand des ethischen Empfindens der Gegenwart sehr bezeichnend, darauf mit Zahlen hinweisen zu können, wie einige wenige Prozente der Völker schwelgen, und wie im schroffsten Gegensatz dazu die Mehrzahl sich schlecht nährt, in elenden Höhlen wohnt und sich kaum die Körperblößen zu verdecken vermag. Eine genaue Statistik würde Schreckliches erzählen; wenn es Zahlen gäbe, gäbe es wohl ein solches Elend nicht mehr.

Gezwungen, auf zahlenmäßig exakte Belege unserer Ausführungen zu verzichten, sind wir nicht gezwungen, die grundsätzlichen Entwicklungsmöglichkeiten der gegenwärtigen Rechts- und Wirtschaftsordnung unerforscht zu lassen.

Nach der naturwissenschaftlichen Auffassung erreichen die Güter erst beim Übergang in persönliche Energien ihre Bestimmung. Die Bedürfnisbefriedigungsart ist der Maßstab für die Beurteilung der Volkswirtschaft; nur der Wirtschaftsorganismus, der alle seine Glieder in kräftigem Leben zu erhalten im stande ist, ist vollkommen. Die gegenwärtige Volks- und Weltwirtschaft ist nach dem oben Angeführten äußerst unvollkommen; erreicht ja die Mehrzahl der arbeitswilligen Bevölkerung nicht die Fülle des Lebens, während die Minderheit, oft zu eigenem Schaden, in der Überfülle praßt. Schon nach der altgriechischen Rechtsphilosophie stellt sich hier die Aufgabe, diese Gegensätze des zu wenig und zu viel in der goldenen Mitte auszugleichen: durch die Gerechtigkeit.

Über die Gerechtigkeit ist schon unendlich viel gedacht worden. Die Philosophien und Religionen haben das Richtige und Gerechte in verschiedenster Weise definiert und erklären es immer noch sehr hübsch. Allein mit dem passiven Wissen ist noch nicht das aktive Können gegeben; das erste ist leider nur zu oft durch eine weite Kluft von der Tat getrennt. In der neueren Zeit ist sogar eine systematische Philosophie dieser Scheidung aufgestellt worden, ja die Philosophie hat sich selbst gespalten in eine solche der reinen und in eine der praktischen Vernunft. So haben wir oben (S. 15) gesehen, wie Ad. *Smith* seine theoretische Einsicht von der allein wertschaffenden Kraft der Arbeit durch das fürwahr sehr praktische Zugeständnis der tatsächlich nach den geltenden Rechtsinstitutionen auch wertschaffenden Macht des Grund- und Kapitaleigentums aufhebt.

Der in folgerichtigem Kausaldenken Geschulte unterscheidet sich von solchen Philosophen. Er beobachtet vorerst die Wirkungen der Naturkräfte und ihre Zusammenhänge und geht dann zur Theorie über; diese verleugnet er aber hierauf in der tatsächlichen Welt niemals, es sei denn, daß er zugleich an der Theorie selbst irre und gezwungen wird, sie den Tatsachen von neuem anzupassen. Auch in menschlichen Angelegenheiten wäre er mit einer grauen tatenfremden Theorie nicht zufrieden; nur die Einsicht schätzt er da hoch, die über das Fühlen und Wollen zur Lebensgestaltung zu leiten geeignet ist. Und sô erscheinen ihm auch die einseitig und abstrakt theoretischen Aufstellungen über das Wesen der Gerechtigkeit wie Träume von einer besseren, durch Taten und Handlungen erst herbeizuführenden Zukunft.

Die dualistischen Philosophen vertreten auch die Ansicht, daß das moralisch Gute und Gerechte mit dem richtigen Rechte nichts gemein habe. Zwei, nach Bedarf auch mehr, Seelen wohnen in solcher Denker Brust.

Ihnen gegenüber ist zu sagen, daß eine Moral als Normwissen, die Nichtausführbares aufstellte, keine Wissenschaft sein kann, und daß, wenn es eine wissenschaftliche Moral gibt, sie Wissenschaft sowohl vom Normdenken als Normhandeln sein muß. Das das ethische Minimum erzwingende positive Recht hängt mit der Ethik aufs innigste zusammen. Wenn das gegenwärtig in der Wirklichkeit nicht der Fall ist, so ist dies eben ein Anzeichen, daß die übliche Lebensführung und Wissenschaft zu überwinden ist. Wenn heutzu-

tage die Jugend von den Erziehern und Lehrern eine altruistische Moral mit dem Gebot der Nächstenliebe und mit vielem Erhabenen sonst noch lernt, um dann aufgewachsen in der Praxis des Lebens, im Leben schlechthin, dies alles in der vom geltenden Rechtssystem auch dem Edelsten aufgedrungenen Verfolgung von egoistischen und Klasseninteressen klipp und klar zu verleugnen, so gilt es künftig, Selbst- und Nächstenliebe, Egoismus und Altruismus, Individuum und Gemeinschaft harmonisch zu vereinen, zunächst freilich, diese Vereinigung durch Aufklärung und Erziehung der Völker erst vorzubereiten.

Eine modernwissenschaftliche Rechtsphilosophie wird zwischen der Ethik und einem positiven Rechte die Brücke schlagen.

Im bisherigen Verlauf der vorliegenden Untersuchungen ist auf deduktivem Wege nachgewiesen worden, daß einzig und allein die menschliche Arbeit Wirtschaftswerte erzeuge. In diesem Nachweise liegen die Anfänge auch der neuen Rechtsphilosophie.

Die Arbeit dient dem Leben; naturwissenschaftlich bilden Arbeit und Lebensgenuß eine innige Verbindung; führt die Arbeit nicht zum Genuß, so hat sie ihr richtiges Ziel verfehlt. Eine Volkswirtschaft, die nicht mehr im stande ist, das Leben des gesamten Volkes zu erhalten und zu fördern, ist keine vernünftige Volkswirtschaft mehr. Darin, daß die bestehende Volkswirtschaft Arbeit und Genuß schroff trennt, besteht rechtsphilosophisch die Unzeitgemäßheit und Unzweckmäßigkeit derselben, darin sind die fortwährenden sozialen Gleichgewichtsstörungen begründet. Man mag viel Zutreffendes über die hundert und mehr Ursachen der Wirtschaftskrisen, über die Überproduktion und Unterkonsumtion, über die Arbeitslosigkeit, Arbeitseinstellungen u. s. w. sagen, so lange man auf den naturwissenschaftlich fast selbstverständlichen Gedanken, daß Arbeit und Genuß volkswirtschaftlich zu vereinigen seien. — wie sie ehemals familienwirtschaftlich geeinigt gewesen — nicht gekommen ist, geht man an der Hauptsache vorüber. Diesen Gedanken kann man psychologisch, ethisch, sozialpolitisch, soziologisch, rechtsphilosophisch oder wie schon immer verschieden ausdrücken. Hier sei er in der einfachsten Form dargestellt; es handelt sich nicht darum, daß man ihn in gelehrte Formulierungen verhüllt, sondern daß man ihn in seiner elementaren Einfachheit folgerichtig für das gesamte soziale Gebiet durchdenkt.

Die gegenwärtige Volksarbeitsorganisation ist durch die Bedürf-

nisse der Besitzenden bestimmt und vom individualistischen Standpunkte der Gewinn- und Rentenbezieher aus in der Art geleitet, daß für die Sicherung der Arbeitsgelegenheiten aller Arbeitsfähigen gar nicht gesorgt wird, sondern diejenigen, denen der Kapitalist nach seinem Interesse Arbeit gestattet, nach dem Vertragsrecht für ihre Arbeitsleistungen eine Gegenleistung erhalten, die in den meisten Fällen dem Arbeiter und seiner Familie kaum ein menschenwürdiges Leben verbürgt. In dieser Organisation kommt es nicht auf die Lebenshaltung des Volkes, sondern im Wesen nur auf die Aufrechterhaltung der wirtschaftlichen Über- und Unterordnung, der wirtschaftlichen Machtherrschaft und sozialen Abhängigkeit an.

Allein das geltende Wirtschaftsrecht zu analysieren ist nicht die Aufgabe der vorliegenden Untersuchungen. Es ist die große rechtsphilosophische Tat *Anton Mengers,* die geltende Rechts- als Gewaltordnung nachgewiesen zu haben. Hier sei von den gegebenen Wirtschaftstatsachen ausgegangen.

Wir sehen die Hunderte Millionen Menschen der europäisch-amerikanischen Kulturwelt in der arbeitsgeteilten und zugleich arbeitsvereinigten Güterproduktion stehen. Schon diese individualistische Produktion weist nicht nur das gewöhnlich einzig betonte Hauptmerkmal der Arbeitsteilung, sondern auch das der Arbeitsvereinigung auf. Obwohl der heutige die Volksarbeit leitende Güterversorgungsplan zunächst die Luxusbedürfnisse der Reichen sicherzustellen hat, so ermöglicht er doch auch schlecht, weniger recht, die Existenz des gesamten Volkes. Zu dem Zwecke wird die Volkswirtschaftsarbeit in Teilarbeiten aufgelöst, da das Individuum mit den beschränkten Kräften durch Konzentration seiner Aufmerksamkeit auf ein enges Arbeitsfeld das meiste leistet und die geringsten Kräfte vergeudet.

Dieses Prinzip der Ökonomie gilt es nun, nicht nur in der individualistischen Arbeitsteilung, sondern auch für die große gesamtwirtschaftliche Arbeitsvereinigung walten zu lassen. Es stellt sich also die Aufgabe: mit welchen geringsten Kraftausgaben ist der größte Lebensgenuß der Völker zu erzielen?

Es werden hier keine unerhörten Normen vorgeschlagen, vielmehr mit den Denkbehelfen und nach dem Zustande der naturwissenschaftlichen Erkenntnis die besten prinzipiellen Mittel beschrieben werden, die auf dem kürzesten Wege zum großen Völkerziele führen dürften. Mit dem Wachsen der Einsicht in die gesell-

schaftlichen Energien wird auch die Rechtskunde immer mehr in die Lage kommen, im Gegensatze zum strengen Zwangscharakter des geltenden Rechts in Ruhe die Wege zu registrieren, die die Völker, ohne mit Schwert und Säbel getrieben werden zu müssen, zu ihrem Ziele gerne gehen werden.

Zu einem solchen Gleichgewichte wird es, was sich ein Empiriker am wenigsten verhehlt, freilich erst nach und nach in dem Maße kommen, in dem die um Geltung kämpfenden Individuen und Gruppen ihre Rechtsansprüche in Tat umzuwandeln vermögen. Daß wir einer Verwirklichung des alten Gleichheitsideals entgegengehen, beweist uns der Geist der ganzen modernsozialen Entwicklung und auch schon die tatsächliche Verteilung der sozialen Energien.

Die Arbeiter i. eng. S., die in der heutigen Wirtschaftsverfassung nicht als vollwertig, den Besitzenden gegenüber als sehr minderwertig gelten, leben heutzutage nicht mehr wie einstens die die sozialen Zustände kritiklos hinnehmenden Sklaven; sie sind sich ihrer Bedeutung für das Volkswohl vielmehr bewußt. Aus ihrer eigenen Mitte entwickeln sie schon jetzt Kräfte, die sich oft mit den Besten der bestehenden Stände, der Geistlichkeit, des Adels und des Bürgertums, messeu können.

Auch das rechtlich, namentlich wirtschaftsrechtlich bisher so wenig berücksichtigte weibliche Geschlecht erhebt seine Stimme; es will seine soziale Bedeutung auch anerkannt wissen.

So sehen wir allenthalben einen gewaltigen Kampf um ein menschenwürdiges Dasein, um die für die Entwicklung der höheren Kulturgüter notwendige Ruhe und Muße. kurz den Kampf um die soziale Gleichheit. Dieser die Gesellschaft so erschütternde Kampf wird hoffentlich nicht den Untergang der Kultur, sondern ein soziales Gleichgewicht herbeiführen. Um die Aussichten dieses Kampfes würdigen zu können, ist zu beachten, daß schon den heutigen Machtstaat hauptsächlich die breiten Volksmassen durch die finanziell einträglichsten indirekten Konsumsteuern wirtschaftlich erhalten; ferner sei verwiesen auf die allgemeine Wehrpflicht und das allgemeine Wahlrecht der Männer, wie auch auf die durch die allgemeine Schulpflicht und die modernen soweit vervollkommneten Verkehrsmittel gesteigerte Erlangungsmöglichkeit und Ausbildungsfähigkeit höchster persönlicher Energien des gesamten Volkes, der verstandesmäßigen Einsicht und des kraftvollen Strebens im Dienste der Gemeinschaft. Die allgemein verbreitete ethische Überzeugung der

arbeitenden und arbeitswilligen Massen von der Unangemessenheit der altüberlieferten Gesellschaftsordnung wird die nötigen sozialdynamischen Taten auslösen. Ein tieferer Einblick der Besitzenden, natürlich auch der Besitzlosen, in die Macht sozialer Realitäten würde den Kampf ums Recht weniger brutal und mehr vernünftig gestalten. Da liegen die größten Aufgaben unserer Zeit.

Um die gesellschaftlichen, vor allem güterverteilenden Funktionen eines neuen Rechts zu bestimmen, sind einige elementare soziale Tatbestände zu analysieren, worauf ein klareres Verständnis der voraussichtlich in der nächsten Zukunft sich einfindenden Machtverhältnisse der Gesellschaft möglich sein wird.

Es sei die Beschränkung unserer Aufgabe auf die Kulturländer wiederholt. Wir gehen nicht von einer Tatsache aus, daß einmal tief unten in Afrika ein Wilder für eine glänzende Glasscheibe seinen Diamanten hergegeben hat, woraus man den Beweis für die Existenz von psychologischen Bedürfniswerten ableiten könnte. In unseren europäisch-amerikanischen Kultur- und Wirtschaftszuständen, wo man für alle berechtigten Bedürfnisse Befriedigungsmittel potentiell mehr als zur Genüge anschaffen kann, wird das wirtschaftende Individuum A sein Gut a einem anderen Individuum B nur dann abtreten, wenn ihm B eine entsprechende Gegenleistung, ein angemessenes Gut b, bietet. Der Tausch wird freiwillig nur in dem Falle erfolgen, wenn b soviel wert ist als a, d. h., wenn A durch die Übernahme des ihm passenden Gegenstandes b mindestens eben soviel Arbeit erspart, als ihn die Herstellung des Gutes a gekostet hat. Da die Individuen schon einmal egoistisch sind, wird zwar ein jedes trachten, mehr eigene Arbeit zu ersparen, wertvolleres anzunehmen als hinzugeben.

Ein solcher Egoismus der Klasse der Mächtigen ist die Grundlage unseres Profitrechts. Wer innerhalb desselben gedeihen will, darf sein Gewissen mit Gerechtigkeitsüberlegungen nicht viel quälen.

Wenn jedoch das Gewinnstreben der Individuen und Klassen gleich stark, die Macht, ihre Eigeninteressen durchzusetzen, gleich groß ist, so wird sich kein Einzelner und keine Gruppe übervorteilen lassen. Wenn ein gereiftes Verständnis der Wirtschaftsenergien hinzutritt, so werden gleiche Werte als Arbeitswerte ausgetauscht werden. Die wirtschaftliche Gerechtigkeit ist verwirklicht, die Tauschgleichung ist eine wahre Arbeits-, keine Truggleichung mehr, die freie Konkurrenz stellt in solchem Falle gerechte Preise fest.

Das ist die ursprüngliche Überlegung bei der Analyse der Preisbestimmung. Es mag ja tatsächlich die Bestimmung der Tauschwerte Sache der Macht, Ausbeutung und Übervorteilung sein; das charakterisiert nur das geltende Recht. Die Wahrheit aber bleibt aufrecht, daß unter gleich kräftigen Partnern Wirtschaftsgegenstände nur nach der Arbeitswertgleichung ausgetauscht werden können. Die energetische Auffassung, die rein theoretisch in den Gütern soviel Wert als notwendige menschliche Arbeit sieht, kann weitere rechtsphilosophische Schlüsse mit Aussicht auf Erfolg und folgerichtig nur in dem Maße ziehen, in dem sich die Kulturmenschen der Verwirklichung des Gleichheitsideals nähern. Gewiß aber fördert die Einsicht auch die Tat.

In der naturwissenschaftlichen Denk- und Ausdrucksweise, nach der nur Arbeitswerte Wirtschaftswerte genannt werden, braucht, da in der arbeitsteiligen Volkswirtschaft Wirtschaftswerte zugleich zu Tauschwerten werden, über diese nicht besonders nachgeforscht zu werden; auch sie sind durch die Arbeit bestimmt. Den Tauschwertcharakter erlangen die arbeitsteilig erzeugten Güter auf dem Markte, auf dem sich Angebot der Produkte und Nachfrage der Bedürfenden begegnen.

Das allgemein angenommene Tauschmittel heißt Geld, in Geld ausgedrückter Tauschwert Preis.

In den von vielen Millionen Mitgliedern gebildeten Volkswirtschaften sind die Tausch- und Marktverhältnisse natürlich kompliziert, jedoch der Rechnung keineswegs unzugänglich, wenn auch nach dem gegenwärtigen Stande der Menschen- und Gesellschaftslehre keine mathematisch exakte Genauigkeit möglich ist. Daß aber schon mit den heutigen sozialwissenschaftlichen Mitteln die Preise richtiger, genauer und gerechter bestimmt werden könnten, ist sicher. In dem Verhältnisse, nach dem die Gleichheit der sozialen Individualitäten verwirklicht wird, wird die auf Gewalt, Okkupation und Ausbeutung beruhende Güterverteilung einer arbeitsmäßigen weichen. Diese ist einzig und allein unter gleich starken Individuen durchzusetzen. Wenn daher dies in Form einer Norm gesagt wird: Die gerechte Verteilung muß nach den Arbeitsleistungen vorgenommen werden, so ist damit nur die tatsächliche Bedingung der sozialen Gleichgewichtsstellung ausgedrückt, die durch einer alten Machtverteilungsepoche entsprechende Normen hintangehalten wird.

Diesen Normen gemäß besteht heuzutage zwischen der Produktion

im engeren Sinne und der Güterverteilung ein starker Gegensatz, den rechtlich die Institution des Eigentums mit den Bestandteilen des Verfügungs-, Vertrags-, Erb- und Familiengüterrechts aufrecht erhält. Der Arbeit entspricht nicht das Eigentum. Die Folge der Machteigentumswirkungen ist das Bestehen nichterarbeiteter („arbeitsloser“), d. h. unverdienter Besitzeinkommen einerseits, Unterkonsumtion und Arbeitslosigkeit anderseits. Der volkswirtschaftliche, von der Arbeit zum Genuß führende Produktionsstrom wird namentlich in den großen Krisen bis zur Auffälligkeit, weil auch zum Schaden der Besitzenden, unterbrochen.

Gegen die Unvernunft des bestehenden Verteilungssystems, namentlich gegen das Institut des unverdienten Besitzeinkommens, als der schwersten sozialen Ungerechtigkeit, richtet sich die Empörung beinahe des gesamten arbeitenden Volkes. Daß es abzuschaffen ist, ist die soziale Hauptforderung der Gegenwart nach der negativen, daß es durch das Institut des Arbeitseinkommens zu ersetzen sei, nach der positiven Seite. Werden die arbeitenden Massen die Macht haben, diese Forderungen durchzusetzen, wird das alte Macht- durch ein neues Arbeitsrecht abgelöst werden, so wird dies nur die rechtliche Anerkennung der tatsächlichen sozialen Machtverschiebung sein. Von selbst wird die wirtschaftliche Entwicklung den neuen Zustand freilich nicht herbeiführen, da nichts von selbst geschieht, und die soziale Evolution nur durch die Vermittlung der denkenden, fühlenden und handelnden Menschen vor sich geht. Mit aller Ruhe und Nüchternheit der Einsicht in die Wirklichkeit der sozialen Energien verbinden die Menschen ein heftiges Streben und kräftiges Handeln behufs zweckmäßiger Umgestaltung der gesellschaftlichen Bindegewalten, behufs Schaffung eines entsprechenden richtigen Rechts.

Angesichts solcher Bestrebungen gewinnt die rechtsphilosophische Frage, in welcher Weise die volkswirtschaftlich und arbeitsteilig erzeugten Güter den Individuen zugeführt und zugeeignet werden sollen, an aktueller Bedeutung. Zum zweckentsprechenden Eigentumsrechte wird den Weg die Frage eröffnen: Was ist mein? Mein ist, worüber ich verfüge. Mein nenne ich mich selbst, mein Ich, die Gesamtheit des mir unmittelbar Gegebenen, die Energien meines Energiesystems. Dieses ist in stationärem Fließen begriffen und von der Außenwelt fortwährend abhängig. Das Individuum zieht aus der Natur in jedem Augenblick Energien an sich heran, die beim Übergang in sein Energiesystem sein eigen werden und bis

zum Verlassen sein bleiben. Wirtschaftsenergien zieht es, wie angeführt, durch äußere Arbeit an sich heran und erweitert auf diese Weise gleichsam sein Ich.

In der modernen Kulturgesellschaft geschieht dieses Herbeischaffen der Energien arbeitsteilig und wirtschaftsgemeinschaftlich. Sind die Individuen und Klassen nicht mehr imstande, die von anderen Individuen und Klassen erzeugten Güter sich durch rohe Gewalt und Übervorteilung anzueignen, stehen sich vielmehr gleichkräftige und daher in der Tat gleichberechtigte Individuen gegenüber, so kann, wie die Analyse des Tauschvorganges ergeben hat, das einzige Zuteilungskriterium die Arbeit sein. Das Kriterium der Erzeugung ist zugleich das Kriterium der Verteilung der Wirtschaftsgüter.

Dem naturwissenschaftlich Denkenden ist das einleuchtend. Er spricht ja nicht von einer ganz besonderen Zuteilungs- und Aneignungsfunktion im Gegensatze zur Erzeugung; für ihn ist das Gut erst vollendet, wenn es dem bedürfenden Individuum einverleibt worden ist. Die Zuteilung der Güter selbst ist ein Teil der wirtschaftlichen Gesamtproduktion, die durch Bedürfnisse der Volksgenossen bestimmt ist und Befriedigungsmittel, die bis zum Akte der Befriedigung reichen, schafft. Das Eigentum ist wirtschaftswissenschaftlich und rechtsphilosophisch Arbeitseigentum. Der Eigentumsanspruch der Arbeitsfähigen geht soweit wie ihre Arbeitskraft. Das nichterarbeitete Eigentum ist nach der naturwissenschaftlichen Auffassung der Neugestaltung der sozialen Energien ein Unding, nonsens, es existiert nicht mehr; eine solche Rechtskategorie gehört der Historie an, ja schon heute können wir, die nächste Entwicklung vorwegnehmend, das unerarbeitete Eigentum unverdient nennen, trotz des Bewußtseins, daß die hart im Raume und in der Zeit sich treffenden sozialen Tatsachen der Theorie oft nur langsam folgen.

Wird der Grundbegriff der Wirtschaftstheorie nach allen seinen Seiten beleuchtet und der feste Grund zu ihr mit dem Wechselwirkungsbegriff der bedürfnisbefriedigenden Arbeit und des arbeitsbefriedigten Bedürfnisses gelegt werden, so wird dann mit dem Begriffsmaterial der speziellen Arbeitslehre wohl ein fester wissenschaftlicher Neubau aufgeführt werden.

Der Bau des heutigen sozialen Körpers ist samt seinen theoretischen Stützen morsch. Das Leben des Gesellschaftsorganismus ist scheinbar dem Tode nahe: die Unterbindung des natürlichen Zusammenhangs von Arbeit und Genuß hat tötliche Zersetzungsstoffe

entstehen lassen. Werden durch die Wiederherstellung des Zusammenhangs von Arbeit und Bedürfnis diese Stoffe ausgeschieden werden können, so gleicht der Organismus einem Baume, der beim Anbruch des Winters mit dem Blätterschmuck anscheinend die Lebenskraft verliert, während doch in Wirklichkeit ein neues, erhöhtes Leben im Anzuge ist.

Um Arbeit und Lohn, Arbeit und Genuß in der Volkswirtschaft zu vereinigen, kann die naturwissenschaftliche Erkenntnis durch Aufstellung eines kausal durchdachten Verteilungssystems viel beitragen.

Im Laufe der letzten Jahrhunderte sind viele, auch heute noch erwägenswerte Verteilungssysteme ersonnen worden, auf deren Geschichte hier nicht eingegangen werden kann. Daß die einen auf die Arbeit, die anderen auf das Bedürfnis mehr Gewicht legen, wurde schon oben (S. 32) bemerkt, wie auch, daß solche Systeme folgerichtig durchdacht zu dem einen großen Arbeitsprinzipe führen.

Die modernen Naturforscher, die sich, bisher zwar nur in geringer Zahl, auch mit der Volkswirtschaft befaßt, ihr durch das Beobachten der außermenschlichen Naturvorgänge geschärftes Kausaldenken auch den menschlichen Angelegenheiten gewidmet und ihren Anschauungen freien Ausdruck verliehen haben, urteilen über die geltende Wirtschaftsverfassung in einer Weise, die die Notwendigkeit einer Sozialweltverbesserung geradezu fordert. Es seien nur *H. Spencer, A. R. Wallace, E. Abbe, M. Kraft* erwähnt; auch hingeworfene kurze Sätze *J. Loebs* und *E. Machs* sind bezeichnend.

Der Grundgedanke, der aus den vorliegenden Ausführungen schon gefolgert worden ist, den aber auch schon die breiten Massen in ihrem Naturgefühl mit sich tragen, ist: Wie Wirtschaftsgüter Arbeitswerte sind, so können dem arbeitsfähigen Individuum die Güter nur nach dem Maß seiner Arbeitsleistungen eigen werden. Es tritt, wie dieser rechtsphilosophische Satz es andeutet, in der neuen Entwicklung der sozialen Energien der Ausbeutungsmacht der alten und noch geltenden Wirtschaftsorganisation die neue Arbeitsmacht im Kampf entgegen. Die Theorie, die erfahrungsmäßige Tatbestände verzeichnet, dürfte schon nach dem bisherigen gezeigt haben, wohin sich der Sieg voraussichtlich neigen wird.

Der neue Verteilungsgedanke hat sich auch aus der hier ausgeführten Anschauung ergeben, daß die Verteilung selbst ebenfalls Arbeit sei, daß die Arbeit den gesamten Wirtschaftsprozess bis zum

Konsum, also auch die diesem unmittelbar vorausgehende Verteilung durchführt. Die Güterzuteilung ist eine Funktion der Arbeit, das Eigentum Arbeitseigentum. Wie das ganze Volk nur das zu eigen hat, was es erarbeitet hat, so kann auch dem Individuum lediglich im Verhältnis zu seinen Leistungen ein Eigentum zukommen.

Dieser Satz verzeichnet nur die neuen sozialenergetischen Tatbestände. Europa, wie auch Amerika, war in der bisherigen Geschichte noch nie so dicht bevölkert, noch nie hat es eine solche Anzahl von Groß- und Riesenstädten gegeben wie heute. Da heißt es, der Natur mit neuen erfolgreichen Mitteln Nutzenergien zu entlocken und mit neuen Regeln die gegenseitigen Lebensverhältnisse, vor allem die Zuleitung der Wirtschaftsgüter an die Einzelnen einzurichten.

Die erste Aufgabe hat die moderne Technik für die Landwirtschaft, das Gewerbe und den Handel großartig gelöst; die zweite harrt einer besseren Lösung, ihr gehört auch unsere besondere Aufmerksamkeit.

Der Kampf ums Dasein, den die Kulturmenschen mit der Außennatur führen, ist bisher, namentlich in der Neuzeit, sehr ergiebig gewesen. Die hochentwickelte Technik verstärkt ihre Macht in einem Grade, wie es sich die Ahnen nicht einmal einfallen lassen konnten. Infolgedessen sind auch die Völker bis zu nie dagewesenen Zahlen angewachsen.

Trotz des gewaltigen Fortschritts in der Beherrschung der Natur ist die Menschheit in ethischer Beziehung auf dem schon vor Jahrhunderten eingenommenen Entwicklungsniveau stehen geblieben. Das Verhältnis von Individuum zu Individuum und zur Gemeinschaft hat sich trotz des Umschwungs des Verhältnisses von Mensch zur Natur und trotz der Änderung der Menschen selbst nur wenig zum zweckentsprechenderen Besseren gewendet. Den Kampf ums Dasein führen die Menschen noch immer mit den Mitmenschen, d. h. gegen sie.

In der neuesten Zeit geht auch da eine Wandlung vor; in den Gemütern der Volksmassen haben sich latente Kräfte angehäuft, die die alten und verrosteten, solche Gesellschaftszustände erzwingenden Ketten zu lösen und neue Lebensformen zu bilden streben. Der Mensch, der seine Übermacht in erster Reihe, oder jedenfalls in bedeutendem Maße, gegenüber seinen Nebenmenschen ausgeübt hat,

soll seine Kräfte von nun an hauptsächlich oder nur an der Überwindung der außermenschlichen Natur üben, deren vernünftige Ausbeutung noch einigen Milliarden Menschen die Lebensmöglichkeit bietet.

Es erscheint in der Tat als die hehrste Aufgabe der gegenwärtigen Kulturbestrebungen, die Menschen zum Kampfe gegen die Außennatur in einträchtiger Gemeinschaft zusammenzuschließen, in der die gegenseitige Übervorteilung und Ausbeutung, der menschenmordende Kampf ums Dasein durch neue Bestimmungen des sozialen Verhaltens und Verhältnisses, durch ein neues Recht unmöglich gemacht wird.

Die neue Arbeitsethik ist berufen, an Stelle des alten Vergewaltigungsrechts, das schon Unrecht ist, das neue Arbeitsrecht, das Recht schlechthin, zu setzen.

Die Rechtsphilosophie, deren eigentliche Aufgabe es wäre, die Kritik des alten Rechts zu üben und die Grundsätze eines neuen auszuarbeiten, hat sich noch vor kurzem diese Aufgabe nicht einmal gestellt. Erst nachdem der Schmerzensschrei der unter dem überlebten Gewaltrecht leidenden Massen überallhin gedrungen war, sind auch die Berufsgelehrten auf das große Problem eingegangen. Heute weisen diese schon einige ausgezeichnete Vertreter der Rechtskritik und Rechtsschöpfung auf.

Im Mittelpunkte solcher Untersuchungen steht der Verteilungsgedanke als Eigentumsbegriff mit seinem reichen Inhalte des Gebrauchs-, Vertrags- und Erbrechts.

Der Eigentumsbegriff ist ein Zentralbegriff, zu dessen Erfassung die Gesamtwissenschaft Beiträge zu liefern hätte. An ihm könnte sie sich auch zu eigenem Vorteile orientieren, zumal sie vielfach in mit großen Mitteln Geringes leistende Mikrologie auszuarten droht, indem sie mit ihren einseitigen, oft ganz belanglosen Wahrheiten ein unnützes, nicht einmal immer geistreiches Spiel treibt. Die Wissenschaft hat doch ernstere Aufgaben als Befriedigung von derartigen Luxusbedürfnissen; das Endziel alles menschlichen Tuns, auch der wissenschaftlichen Denkarbeit, ist das Glück der Völker, dessen Verwirklichung durch die unbefriedigenden Verhältnisse von Mensch zu Mensch und zur Gesellschaft hintangehalten wird durch Verhältnisse, die vor allem durch das Eigentumsrecht geschaffen sind.

Die Eigentumsanalyse kann auf verschiedene Weisen vorgenommen werden: historisch, dositiv-, naturrechtlich, soziologisch, na-

tionalökonomisch u. s. w. Da aus der Geschichte solcher Analysen hier nichts wiedergegeben werden kann, sei nur erwähnt *Adolf Wagner*, der im zweiten Teil seiner Grundlegung der politischen Ökonomie als Nationalökonom, und *Ant. Menger*, der in mehreren seiner Werke, wie: Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag, Das bürgerliche Recht und die besitzlosen Volksklassen u. s. w., als Jurist und Rechtsphilosoph das Wesen des Wirtschaftsrechts in scharfsinniger Weise aufgedeckt hat.

Neues Licht vermag auf diese Eigentumsprobleme die energetische Denkart zu werfen und die Lösung derselben, wenn gerade nicht zu bringen, so doch zu beschleunigen.

Die Hauptfunktion des bestehenden Eigentumsrechts ist die, die nur durch die Arbeit des Volkes hervorgebrachten Güter nicht nur nicht lediglich nach dem Maßstabe der geleisteten Arbeit, sondern im Gegenteil nur nach dem Diktat des Gewalteigentums den Volksgenossen zuzuteilen. Zur Beleuchtung der Tatsache, daß ein großer Teil der volkswirtschaftlichen Produktion auf Grund des Eigentumstitels den nicht oder nicht verhältnismäßig Arbeitenden zuströmt, sind oben einige Schätzungsziffern herangezogen worden. Es kommt aber gar nicht soviel auf die Größe dieser unerarbeiteten Einkommen als auf die verteilende Funktion selbst an, die die Volkswirtschaft nicht zum Endzwecke der Bedürfnisbefriedigung des gesamten Volkes, sondern zu dem der Befriedigung der Gewinn- und Rentengier der Besitzenden anleitet. Man kann darum heute von einer wahren Volkswirtschaft nicht sprechen, eine solche ist erst in der Zukunft zu verwirklichen. Denn gegenwärtig wird ja der vom Volke erzeugte Reichtum so verteilt, daß in erster Reihe diejenigen, die die Arbeitsbedingungen, Grund und Kapital, in ihrer Gewalt und Verfügungsmacht haben, lediglich auf Grund dieser Eigentumsgewalt befriedigt werden, indem sie aus dem gesamten Volkseinkommen die Grund- und Kapitalrente beziehen oder infolge einer sonstigen Überlegenheit in Gestalt von übermäßigen Gewinnen, durch Mißbrauch der staatlichen Gewalt und Finanzen u. s. w. gegen kein oder kein entsprechendes Arbeitsäquivalent sich mächtige Teile des Volksreichtums zu eigen machen. Erst nachdem die Besitzenden und Einflußreichen in ihren Sozialmachtansprüchen mehr als befriedigt, über-

sättigt worden sind, kann das arbeitende Volk seine Bedürfnisse geltend machen. Diese Verteilungsart gibt der ganzen Produktion die Richtung an. Dieses von einem ungeheuren Beamten- und Soldatenheere verteidigte Wirtschaftsrecht erzeugt daher trotz alles technischen Fortschritts notwendig neben dem Reichtum die Armut; seine Wesensfunktion ist eben die Erzeugung von Über- und Unterordnung, von Herrschmacht und Unterjochung, von Reichtum und Armut.

Dieses Recht wurzelt im heidnischen Altertum, indem es aus dem römischen durch eine geringe Beimischung des germanischen Rechts entstanden ist, und ist in der ganzen Kulturwelt im Wesen gleich. Wie voralters das Strafrecht der persönlichen Willkür und Privatrache überlassen war, so ist dieses Wirtschaftsrecht noch immer individualistisch, ein Privatrecht, dem gegenüber selbst der souverän genannte Staat fast ohnmächtig ist. Man hat wohl vor etwas mehr als hundert Jahren durch allgemeine Anerkennung der Freiheit des Handelns und der Gleichheit vor dem Gesetze die Würde des Menschen öffentlich-rechtlich sicherzustellen sich bemüht; allein die allermächtigste menschliche Tätigkeit, die wirtschaftliche Arbeit, hat man dem Privatrecht und der Übermacht des Besitzes ausgeliefert belassen; ein Beweis, wie wenig man die Funktionsbetätigung des menschlichen und sozialen Organismus begriffen hat. Es ist leichter, allgemeine Sitten- und politische Ideale aufzustellen, als sie in Einzeltaten und Sozialhandlungen umzuwandeln, wozu es ja einer tieferen Kenntnis der Tat und Arbeit bedarf.

Die durchschlagende Bedeutung der Arbeit für das gesamte Leben und gleichsam das Bedürfnis nach einem Arbeitsrecht wurde allerdings im Laufe der Kulturgeschichte von den edelsten Gemütern mehr oder weniger deutlich empfunden. Die erhabensten Religionen haben sogar das direkte Verbot eines oder des andern der Sicherung unverdienter Einkommen dienenden Rechtsinstituts aufgestellt. Von den altjüdischen, noch heute sehr lehrreichen Satzungen abgesehen, sei nur das Zinsverbot der christlichen Kirche erwähnt. Der Kapitalzins ist eine, freilich die auffallendste, Abart der unverdienten Einkommen, eine leicht wahrnehmbare Form des verwirklichten Ausbeutungsrechts. Daß aber die Bestrebungen der Kirche von keinem nennenswerten Erfolge begleitet waren, ist bei Gewährung der übrigen Formen der unverdienten Einkommen nur zu natürlich. Innerhalb des allgemein angenommenen und zugelassenen Rechts, aus dem Be-

sitze des Grundes und der verschiedenen Kapitalarten ohne Arbeit Einkommen beziehen zu dürfen, ist das Verbot, gerade aus dem Geldkapital solche zu genießen, offenbar ein Unrecht. Das Verbot wurde auch regelmäßig leicht umgangen, und seit etwas mehr als einem Jahrhunderte hat die Kirche die Zinsbekämpfung überhaupt aufgegeben; nach einer Entscheidung aus dem Jahre 1830 dürfe man die Gläubigen wegen des Zinsnehmens „im Gewissen nicht beunruhigen".

Das alte Gewaltrecht, das für primitive Kulturzustände und für eine dünne Bevölkerung passen mochte, mußte den Völkern um so drückender erscheinen, als sie sich seit den großen Entdeckungen und Erfindungen immer mehr vermehrten und geistig entwickelten. Da die Persönlichkeiten Werte schaffen, so häuften sich mit der Konzentration arbeitender Menschen in den vielen Großstädten auch ungeheure Reichtümer auf. Neben den Herrscherdynastien und Geburtsaristokratien entstanden Grundbesitz- und Kapitalmächte, die mit jenen in der Beherrschung der Massen, sowie in allererdenklichstem Luxus wetteifern. Die Technik warf, obwohl sie sich unter dem Gesichtspunkte, die Mächtigen immer mächtiger, die Reichen immer reicher zu machen, entwickelte, zugleich mit der Bildung eines bürgerlichen Mittelstandes immerhin auch für die Unterdrückten und Armen in ihrem gewaltigen Siegesmarsch viele Güter ab. Die billigen Bildungs- und Verkehrsmittel bringen überallhin die Kunde vom Genuß der Besitzenden und vom Elende der Armen. Diese beginnen sich zuerst örtlich, dann nach Provinzen, Ländern und Staaten, schließlich international zu organisieren, sich als ausgebeutete Einheit gegenüber dem internationalen Besitze zu fühlen, während sie ehemals in ihrer Zerklüftung ohnmächtig gewesen sind. In der neuesten Zeit hebt die allgemeine Schulpflicht systematisch die Bildung des Volkes, die allgemeine Wehr- und Steuerpflicht aber das Gefühl und Bewußtsein von seiner Bedeutung für den Machtstaat. Unausbleiblich war die große Arbeiterbewegung des verflossenen und gegenwärtigen Jahrhundertes, die sich, von den wirtschaftlich vorgeschrittensten Völkern ausgehend, überallhin ausbreitete. Die politischen Grundrechte, droits de l'homme, die die französische Revolution unter dem Losungsworte: Liberté, Fraternité, Egalité auf ihre Fahnen geschrieben, wurden durch ökonomische Grundrechte, durch die Aufstellung des Rechts auf Arbeit, des Rechts auf den entsprechenden Arbeitsertrag, des Rechts auf Existenz vertieft. Das mächtige Losungswort der heutigen Volksmassen ist die Arbeit: die Arbeit, die Werte schafft, schaffe auch das Eigentum!

Die neue Bewegung wurde von neuen Sozialkenntnissen begleitet und beschleunigt. Aus den Massen ging eine neue Rechtsphilosophie hervor, von der sich, wie bemerkt, die gelehrten Rechtsphilosophen, etwa *Fichte* ausgenommen, bis auf die neueste Zeit kaum beeinflussen ließen. Nachdem die Denker des Proletariats auf Grundlage der Grundsätze der klassischen Nationalökonomie eines *Ad. Smith* und *D. Ricardo* eine neue Wirtschaftskunde ausgestaltet hatten, gingen die beruflichen Nationalökonomen auf die neuen Ideen, teils sie heftig bekämpfend, teils sie unter Kritik vielfach annehmend, um so sorgfältiger ein. Allgemein studiert und bekannt wurden *Rodbertus*, *Lassalle* und besonders *Marx*.

Marx hat als Gelehrter und Organisator der Arbeiterbewegung eine hervorragende internationale Bedeutung erlangt, obwohl er in der so vergänglichen Gedankenwelt der *Hegel*schen Philosophie aufgewachsen ist, und seine Werke wegen ihrer Schwerverständlichkeit heutzutage in der Regel nur mehr mittelbar durch zweite Hände wirken, was ihm der Hegelianer und Gesinnungsgenosse *Lassalle* übrigens vorausgesagt hat.

Allein nicht nur die arbeitenden Klassen, sondern alle jenen, die in die Gesellschaftsvorgänge einen tieferen Blick geworfen, sind mit der überlieferten Wirtschafts- und Rechtsordnung unzufrieden. Vertreter alter Stände, der Geistlichkeit und des Adels, wie auch des Bürgertums melden sich zum Worte, bestätigen die Berechtigung der wesentlichen Aufstellungen der Arbeiterschaft und fordern geradezu zur Bildung eines neuen Rechts auf. Man könnte viele Äusserungen der höchsten kirchlichen und staatlichen Würdenträger, ja auch einiger der mächtigsten Geldkönige zum Beweise anführen. Papst *Leo XIII.*, Kaiser *Wilhelm I. u. II.*, Präsident *Roosevelt*, Staatsmänner wie *Bismarck*, *Gladstone*, *J. Chamberlain*, der Milliardär *Carnegie* etc. haben die Notwendigkeit gründlicher sozialer Reformen — also einer Weltverbesserung — zugegeben, vielfach in einer Weise, daß es die vorzüglichsten Vertreter der Volksmassen auch nicht besser sagen könnten.

Der rechtsphilosophische Grundgedanke: „Die unverdienten Einkommen sind zu beseitigen“ ist heutzutage so mächtig und geradezu kulturweltbeherrschend, daß sich ihm im Ernste niemand entziehen kann. Eine ganze Reihe konservativster Forscher könnte genannt werden, deren Annahme es ist, daß die gegenwärtigen und unmittelbar kommenden Sittenmächte zur Schaffung von Arbeitseinkommen

mit Recht drängen. Im Sittenleben ist freilich die Tat und Wirklichkeit die Erfüllung des Ideals.

Die Auffassungsweise, die die ganze Welt im Geiste jenes Dichterwortes erklärt: „Im Anfang war die Tat“ — die göttliche Arbeit —, sie wird mit ihren Denkmitteln wohl den Weg zu jenen Taten weisen, die die schönsten Sittenideale auch in die Wirklichkeit umsetzen. Ist es nämlich einmal gelungen, für die wirtschaftliche Welt die Auffassung durchzuführen: „Im Anfang war die Tat“ — die menschliche Arbeit —, so ist nur mehr ein Schritt zum Satze: Es gibt kein unerarbeitetes Einkommen. Da die sozialen Formen nur durch das menschliche Überlegen, Wollen und Handeln hervorgerufen werden, so wandelt sich der positiv-naturwissenschaftliche Satz in den gebietenden, resp. verbietenden um: Es darf kein unerarbeitetes, unverdientes Einkommen, es darf kein Gewalteigentum, aus dem jenes Einkommen entspringt, es muß nur ein Arbeitseigentum geben.

Hier treiben die Wurzeln des neuen Wirtschaftsrechts.

Aus dem alten, noch geltenden Rechte, das den Genuß nicht an die Arbeit und die Arbeit nicht an den Genuß notwendig knüpft, das nicht einmal für die Arbeitsgelegenheit sorgt, fließt die trübe Quelle der Unmoral des praktischen Lebens, vor der es alle edlen Herzen graut. Allein es genügt nicht, sich über die Schlechtigkeit der sozialen Welt zu entsetzen, ihre Ursachen aber unerforscht zu lassen; es genügt auch nicht, jene Schlechtigkeit durch Einführung von Benennungen erklären zu wollen: in den primitiven Wirtschaftsperioden habe die auf Wahrheit beruhende Gemeinschaft bestanden, während wir jetzt in der Gesellschaft lebten, deren Wesen Lüge und Betrug sei. Man muß vielmehr weiterreichende Zusammenhänge aufsuchen: die heutige Wissenschaft gibt uns Denkbehelfe zur Verfügung, mit denen schon exakt nachgewiesen werden kann, was soviele der Hauptsache nach nur gefühlsmäßig behaupten und fordern.

Der Kampf gegen das Besitzeinkommen und Privateigentum an Arbeitsmitteln wird, wenn auch vielfach auf Grund unexakter Aufstellungen, schon in der gesamten Kulturwelt geführt. Freilich nimmt er in den einzelnen Ländern infolge Vorherrschens verschiedener Besitzeinkommensarten abweichende Formen an.

So sind in Nordamerika und England namentlich die unverdienten Einkommen auffallend, die dem Grundeigentum entstammen.

Wenn z. B. der ganze Boden, auf dem London aufgebaut ist, einigen wenigen Lords gehört, die von den Millionen Bürger und Arbeiter, beinahe ohne die Finger rühren zu müssen, ganz ungeheure Miet- und Pachtzinse beziehen, so erscheint das dem einfachsten Verstand ohne viele Reflexionen als eine soziale Ungerechtigkeit. Obwohl in unseren Städten die Grundrente unter viele Besitzer verteilt und durch die Verquickung mit der Kapitalrente der Hauseigentümer nicht leicht ersichtlich ist, so besteht sie doch ebenfalls. Kein Wunder daher, daß in der ganzen zivilisierten Welt der Grundrente der Kampf angekündigt worden ist. Von Amerika in den achtziger Jahren unter *H. Georges* Führung ausgehend, erfaßte die sogen. Bodenreformbewegung England, ganz Europa, Australien, kurz die Kulturwelt. Die besten Männer der Theorie und Praxis, besonders viele Naturforscher (vgl. oben S. 58) stehen in dieser Bewegung oder sind ihr nahe.

Mit der technischen Vervollkommnung der gewerblichen Produktion stieg in der Neuzeit gegenüber der Landwirtschaft die Industrie, gegenüber dem Grund und Boden das Kapital immer mehr in der Bedeutung. Das Kapital vermittelt von Jahr zu Jahr mehr unverdiente Einkommen, die Kapitalrente dürfte in Europa — eine Statistik gibt es nicht — schon heute die Grundrente übertreffen. Und wenn die städtische Grundrente ungeheuer ist, so ist sie es durch die innige Paarung mit dem Kapitale. Da sich die Industrie in und um die Städte konzentriert und sich hier die dicht beisammen lebenden Arbeiter eher organisieren können als die zerstreuten auf dem Lande, so geht vor allem seitens der industriellen Arbeiterschaft in den letzten hundert Jahren eine gewaltige soziale Bewegung aus, die sich hauptsächlich gegen das Kapitaleinkommen richtet. Der Sozialismus bekämpft in erster Linie die Kapitalrente und das Kapitaleigentum.

In der vorliegenden Arbeit ist der Versuch gemacht, die sozialen Zusammenhänge weiter zu verfolgen und den der Grund- und Kapitalrente gemeinsamen Untergrund naturwissenschaftlich, zumeist deduktiv, aufzudecken.

In der rechtlichen Anerkennung des unverdienten Einkommens, im überlieferten Gewalteigentum, im Geiste des Mehrhabenwollens und Unterdrückens der Nächsten besteht das gesellschaftliche Hauptübel der Gegenwart. Hier entspringt die vielbespottete, aber dadurch nicht beseitigte Habsucht, Verlogenheit, Hochmütigkeit, Niedertracht

und Gemeinheit der Welt, hier sind die Gründe der physiologischen und moralischen Verkommenheit zu suchen, hier die Haupthebel anzusetzen, die auf die Menschheit drückende Last der Vergangenheit abzutragen, hier sind freilich auch die größten Widerstände des praktischen Lebens zu überwinden. Es sind neue Lebensformen und Gesellschaftseinrichtungen auszuforschen, in denen ein freies volles Leben möglich sein wird. Es gilt, die gegenwärtigen Sozialenergien mit neuen Denkmitteln so zu erfassen, zu berechnen und in der Wirklichkeit so zu vereinigen, daß die größtmögliche Entfaltung der Menschenenergien, das Glück, verbürgt werde. Dazu ist die Sozialenergetik berufen.

Vielleicht sind schon in dieser, hauptsächlich der methodischen Kennzeichnung der neuen Denkrichtung gewidmeten, allgemeinen Arbeitslehre als einer Einleitung in die Lehre von den sozialen Energien einige Gesichtspunkte hervorgehoben, nach denen die sozialen Energien zu messen wären. Die Vorbedingungen einer solchen Lehre hätte, wie schon erwähnt, eine exakte Statistik zu schaffen, die die nationale Produktion, Güterverteilung und Konsumtion der bestehenden Volkswirtschaften zahlenmäßig erfaßt. Dann werden nicht bloß soziale Museen, die eine nationalökonomische Bibliothek und etwa noch einige Arbeiterwohlfahrtseinrichtungen enthalten, sondern exakt geleitete sozialwissenschaftliche Seminare und Laboratorien erstehen können, aus denen nicht lediglich formell, sondern vor allem sachlich, besser gesagt, arbeitlich gebildete Verwaltungsbeamte hervorgehen werden, die die Wirtschaftsproduktion der Völker mit wissenschaftlichem Geiste durchdringen werden.

Schon mit den heutigen sozialenergetischen und auch statistischen Mitteln ist die Erfassung der sozialen Wirtschaftsarbeit viel besser möglich als es tatsächlich geschieht. Auf die Messung der in den Wirtschaftsgütern objektivierten Arbeitsleistungen kommt es vorläufig, vielleicht, zumal wenn man die noch so wenig bekannte Natur der innermenschlichen, im besonderen geistigen Funktionen berücksichtigt, auf lange Zeit hinaus, in erster Reihe an. Dann wird die Verwirklichung der rechtsphilosophischen Forderung des vollen, d. h. durch keine an nichtarbeitende Arbeitsfähige abzweigenden, unverdienten Einkommen verkürzten Arbeitsertrags leicht möglich sein. So würde das Einzeleigentum, das durch die jahrhundertelange Herrschaft des römischen Privatrechts als geheiligt erscheint, seine Bedeutung als Privateigentum für verdiente Gebrauchsgüter beibehalten, während

die Produktionsmittel Grund und Kapital der Privatverfügungssphäre überhaupt nicht mehr angehören könnten. Es wäre schon ein großer Schritt zur Verwirklichung der gesellschaftlichen Gerechtigkeit getan, wenn die historisch überlieferten Warenpreise zwar behalten, aber ihre gegenwärtig integrierenden Rentenbestandteile, die die Tributleistung der Konsumenten an die Besitzenden darstellen, abgestoßen würden. So dürfte auch der Übergang zu den Preisen als reinen Arbeitswerten bewerkstelligt werden. Erst in einer weiteren Perspektive eröffnet sich die Möglichkeit, in erster Reihe das Recht auf Existenz geltend und die Bedürfnisse zum Verteilungsmaßstab zu machen. Allein einem derartigen Kommunismus, der schon einem *Plato*, den ersten Christen und anderen vorgeschwebt hat, sind die individualistisch erzogenen Menschennaturen wohl noch ferne.

Für die nächste Zukunft sind die Menschen jedenfalls nur für ein Privateigentum an Gebrauchsgütern geeignet, das als Arbeitseigentum im Gegensatze zum materialistischen Sacheigentum auszugestalten ist. Dem naturwissenschaftlich Orientierten kann dies nichts weniger als umstürzlerisch klingen. Wenn die theoretische Naturlehre den oberflächlichen Materialismus überwunden hat, so wird die praktische Güterlehre dasselbe tun. Wird das Kausalgesetz auch auf dem wirtschaftlichen Gebiete folgerichtig durchgeführt, so wird dem atavistischen, gerade da besonders wuchernden und für das Völkerleben so unheilvollen Wunder- und Aberglauben der Garaus gemacht werden. Dann werden die Völker die Segnungen des praktischen, auf Handlungen und Taten gerichteten Kausaldenkens sicher in reichstem Maße erfahren. Nicht nur die Umlaufsbahnen der Weltkörper, wie uns *Kepler* und *Newton* gelehrt haben, nicht nur die Energieumwandlungen der außermenschlichen Natur, wie wir es seit *J. R. Mayer* wissen, werden von Gesetz und Zahl beherrscht, sondern auch das menschliche Denken, Wollen und Handeln, die Tätigkeiten der Millionen der unseren Planeten bewohnenden Menschen unterliegen ebendenselben ewigen Gesetzen. Das wirtschaftliche Bereich der menschlichen Kulturtätigkeit im besonderen unterliegt den Gesetzen der menschlichen Arbeit, dem Arbeitsgesetze im engeren Sinne.

Wenn die Wirtschaftsgüter aus den menschlichen Anstrengungen, Mühen und Arbeiten hervorgehen, so wird die wissenschaftliche Rechtsphilosophie, die die Berechtigung der Rechtsinstitute prüft, nur jenes Institut gelten lassen, das die Güter nach dem Maße der geleisteten Arbeit als der Wertursache den Volksgenossen zuwendet.

Da in sozialrechtlichen Tatbeständen die Menschen als Zusammenhänge schaffende, nicht bloß beobachtende Persönlichkeiten auftreten, so müssen sie der sozialen Erkenntnis gemäß durch verwirklichende Tat zwischen Bedarf und Arbeit den sozialen Zusammenhang auch herstellen. Wird diese soziale Kausalität nicht ins Leben gerufen, wird die Bedarfsaufstellung und Arbeitsgelegenheitsorganisation, die ganze wirtschaftliche und somit auch ethische Kulturbetätigung, kurz das gesamte Leben und Glück noch weiter dem blinden Spiele der groben Macht, der wechselnden Launenbedürfnisse der Reichen, des gedankenlosen Zufalls, der die größten Reichtümer und das traurigste Elend erzeugenden Konjunktur, des unvernünftigen, nicht voraus- und nicht weitblickenden, unzweckmäßigen Kampfes überlassen, so kann die ganze moderne Kultur ernst Gefahr laufen.

Aus dem Grundsatze von der Notwendigkeit der Verknüpfung von Arbeit und Genuß folgt, daß nur Arbeitsprodukte des unmittelbaren Nutzens Gegenstände des Eigentums als Arbeitseigentums werden können, daß aber die Arbeitsbedingungen als Produktionsmittel in die Privatverfügungsmacht überhaupt nicht einbezogen werden können. Der Grund und das Kapital sind nicht mehr Gegenstände des Privateigentums. Die Arbeitsbedingungen werden von den Verbänden und Gemeinschaften gepflegt und als Mittel zu den Arbeitsbetätigungen bereitgehalten werden; insoferne könnte man von einem Gemeineigentum an Arbeitsbedingungen sprechen.

Nach dem absolutistischen Wirtschaftsrecht ist der Grund und das Kapital heutzutage zumeist in der privaten Verfügungsgewalt; eine genaue Statistik des Privat- und öffentlichen Eigentums fehlt freilich. Ohne Kenntnis der modernnaturwissenschaftlichen Denkbehelfe wurde gleichwohl die Unzweckmäßigkeit und Notwendigkeit der Änderung dieses sozialen Recht- und Machtzustandes beinahe von allen Nationalökonomen erkannt. Daß aber diese Erkenntnis keine klare ist, geht daraus hervor, daß sich die einen vornehmlich nur gegen die Berechtigung des Grundprivateigentums, aber nicht gegen die des Kapitaleigentums, andere gerade umgekehrt vor allem gegen die des zweiten wenden. Manche von den Bodenbesitzreformern empfehlen innerhalb des Umfanges des Grundeigentums verschiedene Rechtseinrichtungen, indem sie z. B. eine Grundeigentumskala festsetzen, von der das eine Ende dem Privat-, das andere dem Gemeineigentum angehört, etwa: ländlich-bäuerliches Grundeigentum des Klein- und Mittelbesitzes, Großgrundbesitz, städtisches Grund-

eigentum, Wald- und Wegeeigentum, Forsteigentum. Die Kapitaleigentumsreformer stellen methodisch Ähnliches auf. Sie weisen darauf hin, daß tatsächlich schon nach dem heutigen Privatrechte ein bedeutender Teil des volkswirtschaftlichen Kapitals, wie die in der Neuzeit so bedeutenden Verkehrsmittel (Eisenbahn, Post, Telegraph), wie auch schon der Bergbau, zum Teil die Banken (Notenbanken), öffentliches, gewissermaßen Gemeineigentum, wenn auch Eigentum des individualistischen Machtstaates ist, und daß die Tendenz der tatsächlichen Volkswirtschaftsentwicklung durch das Staats-, Landes-, Bezirks-, Kommunaleigentum immer mehr zur Vergemeinschaftlichung führe. Eine statistische Illustration dieser Tendenz wäre äußerst notwendig. Auch das Privateigentum der verschiedenen Erwerbs-, namentlich der mächtigen Aktiengesellschaften bilden gleichsam einen Übergang zum Gemeineigentum. Den in Wirklichkeit leitenden Persönlichkeiten der größten Unternehmungen selbst ist es, da hier bekanntlich die Leitungs- und eigentliche Unternehmungsarbeit vom Eigentum getrennt ist, schon heute an und für sich gleichgiltig, wie das Eigentum, ob Privat- oder Gemeineigentum, sei, wenn nur die fürstliche Entlohnung und Anerkennung für die leitende Tätigkeit in der Gemeinwirtschaft bliebe.

Es ist darum kein Wunder, wenn sogar schon manche konservativ denkenden Wirtschaftsforscher die Vergemeinschaftlichung der Arbeitsmittel, Grund und Kapital, mit etwaiger Ausnahme des kleinen und mittleren ländlichen Grundeigentums, in ihr sozialpolitisches Programm aufnehmen.

Die vorliegende Skizze einer allgemeinen Arbeitstheorie kann auf die konkreten Eigentumstheorien im einzelnen nicht eingehen. Es kommt übrigens vornehmlich auf die Vervollkommnung und Modernisierung des allgemeinen sozialen Wissens an; ein besseres Wissen wird auch eine bessere konkrete Normgebung zur Folge haben.

Die Eigentumsfrage hat eine schier unendliche Literatur hervorgerufen. Die Mehrzahl der heutigen Eigentumsanalytiker scheint, wenn auch in verschiedenen Abstufungen, für ein Privateigentum am Gebrauchsvermögen und für ein Gemeineigentum an den Produktionsmitteln eingenommen zu sein, so daß die benutzbaren, langsam

zu verbrauchenden Güter den Übergang bilden. Schon die Anfänge der allgemeinen Arbeitslehre werfen auf diese praktischen Probleme Licht.

Die Arbeitslehre betont stark das Privateigentum am eigenerzeugten Arbeitsprodukte. Auf diese Weise wird auch den Ansprüchen des Individualismus sein Recht zu teil. Die natürlich starken Individuen und Völker haben so freilich vor den noch schwachen vorläufig einen Vorsprung. Allein gegen die so verstandene Arbeitsmacht, als das soziale Element, auch gegen eine zeitweilige Herrschaft einer Arbeitsaristokratie kann sich der Gerechtigkeitssinn nicht aufbäumen, zumal mit den größeren Arbeitsleistungen auch größere Normalbedürfnisse physiologisch verbunden sind. Eine kräftige Annäherung an die Wirtschaftsgleichheit wird schon durch den Umstand vollzogen sein, daß das Arbeitsrecht die Versteinerung der durch das geltende Erbrecht bewirkten Ungleichheit beseitigt.

Das Arbeitseigentum wird auch die richtigen, wenn auch nicht mathematisch ganz genauen, so doch zweckmäßigeren und den bestehenden Sozialmächten entsprechenderen Güterpreise durchsetzen.

Mit dem allgemeinen Gewalteigentum fällt auch dasjenige Eigentum hinweg, das die Arbeitsbedingungen, Grund und Kapital, mit eisernen Fäusten umklammert hält.

Die rechtsphilosophische Forderung von der Notwendigkeit, die Arbeitsbedingungen den Arbeitswilligen freizugeben, begegnet schon heutzutage in Bezug auf den Grund, insofern er als Träger und Behälter der Nutzenergien die wichtigste Arbeitsbedingung bildet und mit der menschlichen Arbeit noch nicht durchsetzt ist, kaum einem sachlichen Widerstand. Die Bodenbesitzreformer bemühen sich mit Erfolg, sie schon in der heutigen Rechtsordnung zu verwirklichen. Größer ist der Widerstand des rechtsphilosophischen Grundsatzes in Bezug auf das Kapital.

Nach unseren Ausführungen ist ersichtlich, daß die Kenntnisse der wirtschaftlichen Vorgänge, namentlich die naturwissenschaftlichen Kenntnisse und die Erfindungen, der bei weitem wichtigste Bestandteil des Volkswirtschaftskapitals ist; das muß gegenüber der üblichen Behandlung desselben wiederholt betont werden. Freilich, die rohe Gewalt vermag sich nur des materiellen Kapitals zu bemächtigen, nur dieses sich durch Macht und Schwert, List und Rücksichtslosigkeit anzueignen, während die Kenntnisse durch innerliche Aneignung, durch vielfach mühevolle Arbeit erworben werden müssen.

Wenn aber, was auch ohne Energetik leicht einzusehen ist, das geistige Kapital für das Wirtschafts- und Kulturleben unvergleichlich bedeutender ist als das materielle, so ist es wohl seltsam, daß sich die Gelehrten nicht nach dem zureichenden Grunde der Erscheinung fragen, daß gerade die Inhaber des materiellen Sacheigentums auf die Volkswirtschaften und Völkerschicksale den größten Einfluß ausüben. Oder nimmt die Wissenschaft von der kausalen Gesamtweltbetrachtung einzig und allein die soziale Welt aus? Sind vielleicht gerade die sozialen Machtverhältnisse der Erklärungsgrund dafür, daß das soziale und individuelle Wirtschaftsleben in Dunkel und mystisches Geheimnis gehüllt wird? Man wagt es kaum, der Wissenschaft derartige Funktionen zuzumuten.

Die echte, alles nach Möglichkeit durchdringende Wissenschaft wird vor den sozialen Gewalten nicht scheu zurückweichen. Es wird auch schon tatsächlich die Notwendigkeit empfunden, etwas kühner vorzugehen, namentlich bei den Nationalökonomen. *Ehrenberg* hat sich im richtigen Vorgefühl, daß die kommende Denkart jeglichem Träger sozialer Gewalt die Frage nach seiner Arbeitsleistung vorlegen wird, daran gemacht, die Entstehungsgeschichte großer Kapitalvermögen zu verfolgen. Der Ausführung eines folgerichtig durchdachten Planes stellen sich in dieser Richtung unüberwindlich scheinende Schwierigkeiten entgegen. Die Entstehung des Reichtums noch lebender Geschlechter wird eifersüchtig geheimgehalten, das Eindringen in die Vermögensverhältnisse ist gesetzlich sogar untersagt; den Gelehrten steht es nur frei, Arbeiterhaushalte zu studieren.

Aus den Forschungen *Ehrenbergs* ist zu ersehen, daß immerhin auch Talent und Arbeitskraft erforderlich sind, große Reichtümer zusammenzutragen. Allein wenn auch zugegeben wird, daß es den genialen Wirtschaftshelden der bestehenden Rechtsordnung, wie Mayer Anselm *Rothschild* und seinen fünf Söhnen, Alfred *Krupp*, Ernst Werner und Karl Wilhelm *Siemens* u. s. w. nach ihren ganz außergewöhnlichen Arbeitsleistungen gebührt hat, ihre Vermögen zu besitzen, so bleibt die Frage offen, wie ihre allenfalls untätigen Nachkommen das Recht erwerben, ebensoviel oder noch mehr zu besitzen, oder anders gesagt, wie das Erb- mit dem Arbeitsrechte zu vereinigen sei. Bekanntlich verdoppeln sich in der Herrschaft der Besitzeinkommen, des Zinses und Zinseszinses die großen Vermögen heutzutage in etwa 20 bis 25 Jahren mit der Sicherheit des Bestandes der geltenden Rechtsordnung, wenn sie z. B. als Grund-

eigentum, Hypotheken, Pfandbriefe, Staatspapiere, gute Wechsel u.s.w. aus dem Volkseinkommen Renten schöpfen; die Papiere manch monopolmächtiger, gegenwärtig namentlich die kartellgeschützter, industrieller Unternehmungen tragen 50 % und noch mehr, wodurch sich das Privatkapital als fiktives Volksvermögen, hiemit aber zugleich die reale, das Volk schwächende und seinen Konsum hinabdrückende Tributleistung der Nichtkapitalisten in etwas mehr als einem Jahre verdoppelt. Es dreht sich so in der Wirtschaft für die Besitzenden gleichsam ein gewisses perpetuum mobile, das bisher die Wissenschaft viel zu sehr bewundert und angebetet, aber zu wenig untersucht hat, so daß der betreffende Teil der Nationalökonomie den Charakter einer Geheimlehre an sich trägt.

Wir wissen, daß diese soziale Zaubermaschine durch die Arbeit gespeist, daß das Cäsarenleben der Millionäre von den Arbeitern mit schauderhaften Opfern unterhalten wird. Ist die auf das Fließen unverdienter Besitzeinkommen eingerichtete Volkswirtschaft nicht im stande, die Gelüste der Grund- und Kapitalbesitzer zu befriedigen, so müssen, wie bekannt, fremde Völker unterworfen, Kolonien gegründet, Kriege in Szene gesetzt werden, damit durch auswärtigen Handel, der so weit wie die Macht der Kanonen reicht, die Tributpflicht des eigenen Volkes ergiebiger und wirksamer gestaltet werde.

Allein wenn das unnahbare Heiligtum des materiellen Kapitaleigentums ein solches Wunderwerk birgt, da liegt die Frage nicht ferne, warum dasjenige des geistigen Kapitals kein solches enthalte. Fürwahr, wenn schon irgendjemandem, so würden den großen Erfindern und Geisteshelden, sowie ihren Kindern und Enkeln Tributzahlungen des Volkes gebühren.

Nach der Arbeitstheorie und Naturwissenschaft kann die Frage der Berechtigung des Kapitaleigentums und Renteneinkommens nur durch die Beantwortung der Frage erledigt werden: Sind die volkswirtschaftlichen Funktionen der Grund- und Kapitaleigentümer derartig, daß sie einen mächtigen Teil der Güterproduktion als Arbeitsäquivalent und daher mit Recht beziehen? Sind die Rentner überhaupt noch notwendig?

In den vorhergehenden Untersuchungen ist der Antwort vorgearbeitet worden.

In der Nationalökonomie und Rechtsphilosophie herrscht heutzutage vielfach noch ein grober Aberglaube. Wie die Chemie vor gar nicht langer Zeit Alchemie gewesen ist, so sind auch die genannten Wissenschaften zu großem Teile noch immer Geheimlehren. Die chemische Forschung hat vor etwas mehr als hundert Jahren durch die Entdeckung des Gesetzes von der Erhaltung der Materie den festen Boden gewonnen, während für das Bereich der außermechanischen physikalischen Energien der Wunderglaube bis 1842 sein Plätzchen hatte. Erst seit der großen, die Wahrheit mit schlichter Einfachheit so tief erfassenden Endeckung *J. R. Mayers* sind wir uns der ursächlichen, nirgends unterbrochenen Verkettung der physikalischen und organischen, kurz aller Energien bewußt.

Und nun ist, da wir wissen, daß es keine Verrichtung geben kann, die aus nichts ins unendliche Kraft erzeugte, daß ein und dieselbe Energiemenge für gleiche Umwandlungen nicht immer wieder in Anspruch genommen werden kann, nun ist die Sozialwissenschaft vielfach noch auf dem prinzipiellen Standpunkte, daß ein und dieselbe Wirtschaftsenergiemenge, ursprünglich das Produkt menschlicher Arbeit, daß die aufgespeicherte und ruhende Energie des materiellen Kapitals sich ins unendliche zu vermehren, aber nicht nur sich, sondern die ganze Volks- und Weltwirtschaft immer in der Bewegung zu erhalten, ja die Bewegung zu veranlassen und ihr die Richtung anzugeben, den Konsum als den Endzweck zu bestimmen vermag. Denn nichts anderes bedeutet die nationalökonomische Lehre, daß es in der Wirtschaft außer der Arbeit noch zwei Wert- und Eigentumserzeuger gebe, die Natur als Grund und Boden und das Kapital.

In diesem Entwurf einer allgemeinen Arbeitslehre ist der Versuch gemacht, das Gesetz von der wertschaffenden und wertzuteilenden Funktion der bedürfnisgeleiteten menschlichen Zweckarbeit, das Gesetz eines natürlichen Größenverhältnisses zwischen Arbeit und Eigentum aufzustellen. Dieses Gesetz wird durch die negative Bestimmung abgegrenzt und bestätigt, daß die Arbeitsbedingungen, Grund und Kapital, in der Welt der Wirtschaftsgeschehnisse nicht wertschaffend und wertzuteilend sein können, mit anderen Worten, daß es kein perpetuum mobile sozialer, sei es wirtschaftlicher oder rechtlicher Art, gibt.

Wie eine Nationalökonomie, so ist ein Rechtssystem, das ein solches annimmt, unwissenschaftlich.

Auf welche Weise sich diese positiven Tatbestanderkenntnisse in rechtsphilosophische Forderungen umwandeln, ist schon angedeutet worden, wie sie die Rechtsschöpfung und Rechtstechnik im einzelnen zu beeinflussen haben, dies auch nur anzudeuten ist nicht mehr Sache dieser Untersuchung.

Durch solche Erkenntnisse tritt die Sozialwissenschaft erst in die Reihe exakter Wissenschaften. Die tiefere Erfassung sozialenergetischer Zusammenhänge, die grundsätzlich zwischen den Sozialenergien keine Unterbrechungen mehr zuläßt, kann erst zu einem Systeme des sozialen Kausaldenkens führen. Die feste Kette, die die wirtschaftlichen Vorgänge allgesamt verbindet, ist die Arbeit.



Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XXXXIX.
Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Schopenhauers Seelenwanderungslehre und ihre Quellen.

Von
Dr. Carl Otto Flink
aus Strassburg i. E.



BERN
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1906.

Inhalt.

Motto: „Wahre Philosophie ist es, die Verschiedenheiten und die Mannigfaltigkeit einer Sache durch alle Zeiten zu verfolgen."
Kant.

Einleitung.

In seinem Werke «Schopenhauer»[1] sagt Kuno Fischer einmal (S. 32-33): «Dass während seines (Schopenhauers) letzten Aufenthaltes in Weimar (vom November 1813 bis Mitte Mai 1814) ihn der Orientalist Friedrich Majer,[2] der auch zu der Gesellschaft der Mutter gehörte, in das indische Altertum eingeführt d. h. wohl zum Studium desselben angeregt habe, ist von Schopenhauer selbst in seinen Aufzeichnungen für Johann Eduard Erdmann bemerkt, aber nicht näher erörtert[3] und in seinem Berliner «Curriculum vitae» gar nicht erwähnt worden, weshalb wir darüber ohne eingehende Kunde sind. Bei der grossen Wichtigkeit, welche der Gegenstand alsbald für die Ausbildung seiner Ideen gewinnen sollte, ist die Unkunde in diesem Punkte als eine biographische Lücke zu bezeichnen.»

[1] Schopenhauers Leben, Werke und Lehre. Heidelberg 1898.

[2] Fr. Majer ist 1772 in Unterkoskau im Voigtlande geboren und im Mai 1818 gestorben. In demselben Todesjahre erschien auch in Leipzig sein Werk „Brahma oder die Religion der Indier als Brahmaismus", das später in Schopenhauers Bibliothek gefunden wurde (Vgl. Edita und Inedita, Schopenhaueriana, herausgegeben von Ed. Grisebach. Leipzig 1888. S. 145). Näheres über Majers Einfluss lässt sich nicht feststellen. Ludwig Schemann, der die in Betracht kommenden kargen Quellen am gründlichsten benutzte, weiss hierüber auch keine weitere Auskunft oder auch nur Hinweise, die unserem Thema nützlich werden könnten, zu geben; er beschränkt sich lediglich auf eine kurze Biographie Majers, worin er uns diesen schlichten Gelehrten als eine warmherzige sympatbische Persönlichkeit schildert, mit „stupendem Sammelfleiss" begabt, dem es aber nicht gegeben war, unter den führenden Geistern jener Zeit eine hervorragende Stellung einzunehmen (Vgl. L. Schemann, Schopenhauer-Briefe. Leipzig 1893. S. 331-332, 437, 440-445, 481).

[3] Vgl. Schemann, Schopenhauer-Briefe. l. c. S. 331-32. Brief an Prof. Erdmann in Halle vom 9. April 1851. Vgl. ferner Schopenhauers Sämtliche Werke. Ausgabe Grisebach (Reclam). Bd. VI. S. 186-87.

Aber hier ist nicht nur eine biographische Lücke, sondern auch eine Lücke in der Darstellung der Schopenhauerschen Philosophie. *Kuno Fischer* fertigt die Schopenhauersche Seelenwanderungslehre, trotz ihrer «Wichtigkeit», mit wenigen Worten ab, und *Johannes Volkelt* erwähnt in seiner, fast 400 Seiten umfassenden Schopenhauer-Monographie, die Seelenwanderungslehre kaum mit einem Wort.

P. J. Möbius nimmt Schopenhauer gegenüber einen Standpunkt ein den wir für vollkommen irrig halten. Nachdem Möbius — der bekannten Auffassung Lombrosos sich bedienend, alles was vom Normalmenschen abweiche, müsse folglich pathologisch sein — auch in Schopenhauer nichts anderes, als einen interessanten pathologischen Fall sieht, glaubt er, sich noch im Vorwort dagegen verwahren zu müssen, in Schopenhauer das Pathologische etwa unterschätzt zu haben. Vom Standpunkte des Normalmenschen aus gesehen — wo lebt ein solcher? — ist natürlich jeder Kulturfortschritt das Zeichen irgend einer Geisteskrankheit. Dann haben selbstverständlich Lombroso und Max Nordau Recht, nach denen Nietzsche, Tolstoi, Ibsen, Wagner u. s. w. eine besondere Spezies Irrsinniger sind — und dann hat auch Möbius Recht, wenn er die Konsequenzen zieht. Wir sind aber der Meinung, dass die Perle immer kostbar und glanzvoll bleibt, wenngleich sie nichts als das Produkt einer Krankheit der Auster ist. Es mutet seltsam an, wenn Möbius sagt: «Das Fremde in seinem (Schopenhauers) Blute, Plato, Kant, die Inder, die französischen Materialisten, haderte mit ihm und störte die Entwicklung seiner Gedanken.»[1] Es wäre doch zunächst zu beweisen, ob die philosophischen Systeme, zu denen Schopenhauer sich, dank seiner pathologischen Anlage hingezogen fühlte, wirklich seinem Blute so fremd waren oder ob er nicht vielmehr beispielsweise die Inder so hoch verehrte, weil gerade ihre Gedankenkreise seinem Weltbilde völlig entsprachen.

Auch in dem tüchtigen Buche von *Max Hecker* «Schopenhauer und die indische Philosophie»[2] sucht man vergebens nach einer systematischen Darstellung der Schopenhauerschen Seelenwanderungslehre, die hier nur mit einer flüchtigen Skizzierung bedacht ist.

Die Studie *Ashers* endlich: «Das Endergebnis der Schopenhauerschen Philosophie und seine Uebereinstimmung mit einer der ältesten Religionen» rechtfertigt ihren Titel durch nichts. Erst auf

[1] J. Möbius, Schopenhauer. Leipzig 1904. S. 270.
[2] Köln 1897.

der 65. Seite kommt die 95 Seiten lange Schrift zu ihrem eigentlichen Thema; alles Vorhergehende ist gewissermassen nur Vorwort zu den folgenden 30 Seiten.

Unsere Aufgabe wird deshalb sein, die Quellen der Schopenhauerschen Seelenwanderungslehre zu erforschen, sodann die Schopenhauersche Lehre selbst herauszukristallisieren und endlich uns ihr kritisch gegenüberzustellen. Sie ist noch nie und nirgends in diesem Zusammenhange behandelt, obwohl der Gedanke unserer Fortexistenz nach dem Tode und unserer Wiederauferstehung, kurz, der Gedanke der Metempsychose in den Schriften Schopenhauers eine grosse Rolle spielt. Aus demselben Grunde erscheint uns auch die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, vom wissenschaftlichen Standpunkte aus, ebenso bedeutsam wie neu. Glücklich gelöst, könnte sie einen wichtigen Beitrag bilden zur Geistesgeschichte der Menschheit, insofern man daran erkennen würde, wie sich von den Uranfängen menschlichen Denkens an eine Brücke spannt bis in die jüngste Zeit hinein, und wie das Problem, das einmal vor Jahrtausenden im Orient aufgetaucht war, selbst in der modernen Zeit noch die besten Köpfe des Occidents beschäftigt. Das Problem war zur Zeit seiner Entstehung, praktisch gesehen, ein rein ethisches, denn die Vedantaphilosophie lief ja im Grunde auf eine vollständige Askese hinaus. Alles gipfelte in dem Streben nach Brahma; die letzte Weisheit war, dass der Mensch leiden müsse, die sinnliche und die Genusswelt vollkommen aufgeben müsse, um eines geistigen Lebens würdig zu sein. Mit dem Streben nach dem rein Geistigen, Höchsten und Göttlichen konnte der Inder folglich ein materielles Leben unmöglich verbinden. Gab er sich einmal höheren Zielen hin, so hatte er auch bereits die wirkliche Welt hinter sich. Philosophie und Leben waren noch eins; das Leben war allenfalls das minderwertige, das von der Philosophie vollkommen beherrscht und überstrahlt wurde. In dieser ehrfurchtsvollen und grossartigen Ganzheit begegnen wir später dem Problem freilich nicht mehr. Auch Schopenhauer war kein Asket.

A. Die Quellen der Schopenhauerschen Seelenwanderungslehre.

1. Die indische Seelenwanderungslehre.

Wenn Schopenbauer behauptet, «seine Lehre befände sich mit dem Buddhismus in wundervoller Uebereinstimmung»[1], so müssen wir ihm hierin allerdings beipflichten, jedoch die Einschränkung machen, dass diese «wundervolle Uebereinstimmung» keine bloss zufällige ist, sondern eine ganz selbstverständliche und naturgemässe. Denn, wie wir bereits in unserer Einleitung bemerkten, ist Schopenhauer ja schon 1814 mit der indischen Philosophie völlig vertraut gewesen[2]. Den ersten Band seines Hauptwerkes schrieb Schopenhauer in Dresden von 1814 bis 1818[3]; das Gerippe seiner Philosophie stand aber bereits 1813 im Geiste vor ihm[4]. Er nennt es «eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in einem sein soll». In dieselbe Zeit fällt auch die Einführung in das indische Studium durch Majer und sein Studium des Oupnek'hat, den er in der Uebersetzung des Anquetil du Perron gelesen hat. Unmöglich konnten ihm deshalb die indischen Gedankenkreise eine vollkommene fremde Welt sein, wie er es gern möchte. Bezweifelt man deshalb seine Versicherung, seine gesamte Philosophie sei unabbängig von indischen Einflüssen inspiriert worden, so wird man nunmehr auch die «wundervolle Uebereinstimmung» als ganz selbstverständlich finden. Es sei freilich zugegeben, dass diese Anlehnung an die Inder eine ganz unbewusste gewesen sein kann; es ist psychologisch denkbar. dass er sich die Weisheit des Brahma und Buddha so vollkommen zu seinem geistigen Eigentum machte, dass er als *sein* Erzeugnis

[1] Schopenhauer-Briefe von Ludwig Schemann. Leipzig 1893. Brief an Doss. S. 290.

[2] Vgl. Einleitung und Anmerkung 2, sowie Kuno Fischer, l. c. S. 32/33.

[3] Schopenhauers Werke, Bd. VI, S. 189.

[4] Ebenda. l. c. S. 184 ff.

ausgegehen, was er doch erst von jenen Religionssystemen in sich aufgenommen hatte. Aber in allen Fällen scheint es uns, als ginge Hecker zu weit, wenn er behauptet [1], die Schopenhauersche Philosophie, die von Anfang an den Stempel indischen Geistes auf der Stirn trägt, sei nicht direkt von jenem beeinflusst; Schopenhauer habe vielmehr erst später, als er sich mit den Früchten indischer Spekulation bekannt machte, eine unmittelbare Verbindung zwischen indischem und eigenem Denken hergestellt.

Demgegenüber muss betont werden, dass Schopenhauer nie und nirgends verhehlt, was er der indischen Philosophie zu verdanken hat und dass er sich sehr wohl des starken Einflusses bewusst ist, den sie auf sein Denken ausübte. Wenn er Plato und Kant — «die beiden grössten Philosophen des Occidents» — im Znsammenhange erwähnt, so spricht er an gleicher Stelle fast stets auch von der Philosophie der Inder. «Ich bekenne, das beste meiner eigenen Entwicklung nächst dem Eindrucke der anschaulichen Welt, sowohl dem der Werke Kants, als dem der heiligen Schriften der Hindu und dem Platon zu verdanken.[2]» Er beruft sich auf diese an unzähligen Stellen, zitiert bald brahmanische, bald buddhistische Aussprüche und Lehren und gebraucht sie wohl als Stütze seiner eigenen Philosophie. Er freut sich, seine Lehre in «so grosser Uebereinstimmung mit einer Religion (dem Buddhismus) zu sehen, welche die Majorität auf Erden für sich hat.»[3]

Merkwürdig ist hierbei allerdings, dass Schopenhauer als Stütze seiner Philosophie eine *Religion* heranzieht, wenn er auch in seiner «Einleitung in die Philosophie, über das Studium der Philosophie» diese Religion die «älteste Weltansicht» nennt, und merkwürdig ist ferner, dass er hier die *Majorität* zugunsten seiner Sache anführt, während er es sonst doch immer mit den Wenigen und nicht mit den Vielen hält. Die Inder sind für Schopenhauer «das edelste und älteste Volk» und ihr Glaube «die Urweisheit des Menschengeschlechts, die alten, wahren, tiefen Urreligionen.» Insbesondere die Veden sind ihm «die Frucht der höchsten menschlichen Erkenntnis und Weisheit»[4], «fast übermenschliche Konzeptionen»[5], deren Ur-

[1] Max F. Hecker, Schopenhauer und die indische Philosophie. Köln 1897, S. 6.
[2] Schopenhauers Werke, Bd. I, S. 533.
[3] Ebenda. l. c. S. 457.
[4] Ebenda. l. c. S. Bd. II, S. 187.
[5] Ebenda. l. c. S. 558.

heber kaum als blosse Menschen denkbar sind[1]. Dass diese Weisheit allmählich in Europa bekannt wird, scheint Schopenhauer «das grösste Geschenk unseres Jahrhunderts». Vielleicht ist das Jahrhundert schon herangerückt, in welchem der indische Pantheismus auch im Occident zum Volksglauben werden wird.

Genug, wir sehen, dass die Ehrfurcht, die Schopenhauer vor dem indischen Tiefsinn bekundet, ungeheuchelt und gross ist. «Kants Philosophie,» sagt er im Vorwort zu seinem Hauptwerk, «ist die einzige, mit welcher eine gründliche Bekanntschaft bei dem hier Vorzutragenden geradezu vorausgesetzt wird. Wenn aber überdies noch der Leser in der Schule des göttlichen Platon geweilt hat, so wird er um so besser vorbereitet und empfänglicher sein, mich zu hören. *Ist er aber gar noch der Wohltat der Vedas teilhaft geworden, deren uns durch die Upanishaden eröffneter Zugang in meinen Augen der grösste Vorzug ist,* den dieses noch junge Jahrhundert vor den früheren aufzuweisen hat, indem ich vermute, dass der Einfluss der Sanskritliteratur nicht weniger tief eingreifen wird, als im 15. Jahrhundert die Wiederbelebung der griechischen: *hat also, sage ich, der Leser auch schon die Weihe uralter indischer Weisheit empfangen und empfänglich aufgenommen, dann ist er auf das allerbeste vorbereitet, zu hören, was ich ihm vorzutragen habe.* Ihm wird es dann nicht wie manchen anderen fremd, ja feindlich ansprechen; da ich, wenn es nicht zu stolz klänge, behaupten möchte, dass jeder von den einzelnen und abgerissenen Aussprüchen, welche die Upanishaden ausmachen, sich als Folgesatz aus dem von mir mitzuteilenden Gedanken ableiten liesse, obgleich keineswegs auch umgekehrt dieser schon dort zu finden ist.»[2]

---

[1] Ebenda. l. c. Bd. I, S. 457.

[2] Ebenda. l. c. S. 13. Vergleiche damit folgende Stelle, zitiert nach Max F. Hecker, l. c. S. 11: „Doch ist dies nicht so zu verstehn, als ob, was ich lehre, schon dort stehe. Die Vedas, oder vielmehr die Upanishaden — haben keine wissenschaftliche Form, keine nur irgend systematische Darstellung, gar keine Fortschreitung, keine Entwicklung, keine rechte Einheit. — Hat man jedoch die Lehre, welche ich vorzubringen habe, inne, so kann man nachher alle jene uralten indischen Aussprüche als Folgesätze daraus ableiten und ihre Wahrheit nun erkennen, so dass man annehmen muss, dass was ich als Wahrheit erkenne, schon auch von jenen Weisen der Urzeit der Erde erkannt und nach ihrer Art ausgesprochen, aber doch nicht in seiner Einheit ihnen deutlich geworden war, so dass sie ihre Erkenntnis nur in solchen abgerissenen Aussprüchen, welche das Bewusstsein ihrer hellsten Augenblicke ihnen eingab, nicht aber im ganzen und im Zusammenhang an den Tag legen konnten."

Da Schopenhauer stets gewissenhaft zitiert, ist es nicht schwer, die Autoren aufzuzählen, die ihm zum Studium der indischen Philosophie dienten. Weil ihm aber die Kenntnis des Pali und Sanskrit versagt war, musste er sich bei seinen indischen Studien auf die Uebersetzungen seiner Zeit verlassen, die vom Standpunkte der gegenwärtigen Forschung aus betrachtet, meist recht mangelhaft und unzuverlässig waren. So hatte z. B. noch Isaak Jakob Schmidt, den Schopenhauer «entschieden für den gründlichsten Kenner des Buddhismus in Europa» hielt[1], den Buddhismus vor dem Brahmanismus angesetzt, und so die Sache gerade auf den Kopf gestellt. Er hatte den Buddhismus, indem er seine Entstehungszeit in das Jahr 1000 v. Chr. verlegte, ihn um mindestens 500 Jahre zu früh angesetzt. Deshalb lernte Schopenhauer den Buddhismus auch nur in einer ganz unreinen Form kennen, wie er in Tibet und China herrschte. Zu einer exakten Unterscheidung zwischen Brahmanismus und Buddhismus ist Schopenhauer, wie wir noch zu beweisen Gelegenheit haben werden, nicht durchgedrungen, wodurch die Untersuchung, was bei ihm brahmanistischen und was buddhistischen Ursprunges ist, sehr erschwert wird. Oft ist seine Darstellung eine Verquickung beider Richtungen indischer Philosophie, weshalb man auch beide in den Kreis der Betrachtung einbeziehen muss. Es ging Schopenhauer wie so vielen: durch den dunklen Nebel unvollkommener Uebersetzungen hindurch entdeckte er ein paar von den glänzenden Wahrheitsstrahlen, die von den Upanishads und der alten Vedantaphilosophie Indiens ausgehen.

Um daher etwaige Mängel der Interpretation nicht allein auf Schopenhauers Konto zu setzen, wird man gut tun, wenigstens die Namen der von ihm gelesenen Autoren zu kennen.[2]

---

[1] Schopenhauers Werke. l. c. Bd. III, S. 326.

[2] Die wichtigsten Werke, die Schopenhauer in Bezug auf unser Thema las, waren etwa die folgenden:

S. Wernsdorf, De metempsychosi Veterum.
Spence Hardy, Manual of Buddhism.
— Eastern monachism. 1850.
Sangermano, Burmese empire.
Schlegel, Uebersetzung des Bhagawat Cita.
Colebrookes Geschichte der indischen Philosophie.
— Miscellaneous essays.
— Uebersetzungen aus den Veden.
Roer, In „Bibliotheca Indica“. Calcutta 1853.

Rosen, Uebersetzung der Rig-Veda.
Stevensen, Uebersetzung der Sama-Veda.
Wilson, Die Karika des Iswara Krischna.
Wilford und *Burr*, Asiatic researches.
Obry, Du Nirvana Indien. 1856.
Anquetil du Perron, Oupnek'hat.
Langlès, Monuments de l'Inde.
Mad. de Polier, Mythologie des Indous.
Hüttner, Institutes of Hindu-Law, or the ordinances of Menu, from the sanscrit by Wm Jones. Deutsch 1797.
Taylor, Prabodh Chandro Daya. London 1812.
Klaproth, Ueber die Fo-Religion.
— Bhaguat-Geeta.
— Gespräche zwischen Kreschna und Arjoon.
— Mohe-Mudgava (Im „Asiatischen Magazin").
— Fragments Bouddhiques aus dem Nouveau Journal Asiatique. Mars 1831. Sonderdruck.
Köppen, Kompendium des Buddhismus.
— Die Religion des Buddha. 1857.
Stanislas Julien, Uebersetzung des Laotsen Taoteking. 1842.
J. J. Schmidt, Dsanglun, oder der Weise und der Thor. Petersburg 1843. 2 Bände.
— Forschungen über die Tibeter und Mongolen. Petersburg 1824.
— Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit dem Buddhismus. 1828.
— Geschichte der Ost-Mongolen. Petersburg 1829.
— Sechs Abhandlungen über Buddhaismus. 1828 bis 1836.
Samuel Turners Reise an den Hof des Teshoo Lama. 1801.
Deshanterayes, Biographie Buddhas im VII. Bde. d. Jurnal Asiatique. 1825.
Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme. Vol. I. 1843.
Rgya Tsher Rolper, traduit du Tibétain par Foucaux. 1848.
Foe Kone Ki, Relation des royaumes Bouddhiques, traduit du Chinois par Abel Rémusat. 1836.
Spiegel, De officiis sacerdotum Buddhicorum. Palice et latine. 1841.
— Anecdota Palica. 1845.
Dhammapadam, Palice edidit et latine vertit Fausboll. Haonlæ 1855.
Turnour, The Mahawampo. Ceylon 1836.
Upham, The Mahavansi, raja Ratnacari et Rajawali. 1833. 3 Bde.
— Doctrine of Buddhism. 1829.
Arman, Leben des Buddha. Aus dem Chinesischen von Paladji. Im Archiv für wissenschaftliche Kunde von Russland. Bd 15, Heft I. 1856.
Morrison, Chinese Dictionary. Macao 1815.
Upham, Historie and Doctrine of Buddhism. London 1829.
Neumann, Die Natur- und Religionsphilosophie der Chinesen. In „Illgers Zeitschrift für historische Theologie". Bd. VII. 1837.
Sankhya-Karika, Sankhyicorum placita latine conversa edidit Lassen.
Hodgson, Sketch of Buddhism, derived from the Bouddha scriptures of Nipal.

Bochinger, Vie contemplative, ascetique et monastique chez les Indous et chez les peuples bouddhistes.

Vergleiche zu diesen Literaturangaben Schopenhauers Werke. l. c. Bd. III, S. 324—335, und Bd. V, S. 416—423. Ferner die von Grisebach edierten „Edita und Inedita. Schopenhauerlana“. Leipzig 1888. S. 55—68. Diese Literatur liesse sich noch ergänzen, wenn man annehmen dürfte, dass Schopenhauer alle jene Bücher über Buddhaismus u. s. w. gelesen hat, die sich in seiner Bibliothek vorfanden und die Grisebach in den „Schopenhaueriana“, Seite 141—161, mitgeteilt hat.

a) Die Vedantaphilosophie.

(Die Upanishaden. Die Vedantaphilosophie. Die Sankhyaphilosophie. Der Jainismus.)

Um die Schopenhauersche Lehre von der Seelenwanderung kritisch beurteilen zu können, ist es nötig, sie auf ihre Verwandtschaft mit dem gleichen spekulativen Gedanken bei anderen Philosophen oder Philosophiesystemen hin zu prüfen. An erster Stelle verdienen deshalb wohl die indischen Religionsphilosophien eine kurze Darstellung. Diese soll um so ausführlicher gegeben werden, als wir wissen, dass die Einführung Schopenhauers durch Majer vornehmlich der altvedischen Zeit, dem Brahmanismus gegolten hat.[1] Auf eine kritische Bewertung jener religiösen Lehren einzugehen, gehört nicht hierher; wir halten uns im wesentlichen an ihre *ethische* Bedeutung, und diese ist eine unbestritten grosse.

Die Veden zeigen uns, wie das Familienleben der alten Inder nach festen Normen sittlich geregelt wurde; in sozialer Hinsicht existiert ein völlig geordnetes Staatswesen, die wichtige religiöse Feierlichkeit der Königweihe hat den Charakter einer göttlichen Stiftung, ebenso steht das Rechtswesen ganz auf religiösem Boden. Die Wahrheit ist heilig. Die Bestimmungen «wahr» und «unwahr» decken sich mit dem Begriffe «gut» und «böse». Die Sünde wird als eine Uebertretung göttlicher Gebote betrachtet, jedoch nicht als Verletzung des Willens eines Gottes angesehen. Die Fürsorge der Götter ist eher einer «polizeilichen Aufsicht oder juristischen Ahndung»[2] vergleichbar, als väterlicher Obhut. Doch vermögen die Götter eine Schuld zu vergeben, und kann man sie deshalb wohl um Gnade oder mindestens um Abwendung ihres Zornes anflehen. Gewöhnlich wird die Schuld gleich mit Opferleistungen getilgt. Eine

[1] Schemann, Schopenhauer-Briefe. l. c. S. 437.

[2] P. D. Chantepie de la Saussaye. 2. Aufl. II. Band. Freiburg i. Br. 1897. Seite 40.

vollkommen materielle Auffassung findet man in den sühnenden Reinigungen, wo die Beflecktheit der Seele ganz mechanisch weggebracht wird. Trotz dieser primitiven Glaubensform ist das Grundgefühl stark genug, dass man die Reinheit der Seele hochhalten müsse und dass man der höchsten Vollkommenheit zustrebe, die das Endziel jedes menschlichen Lebens ist und nur mit Entsagung und Pein erworben wird.

Die Inder sahen den Tod nicht gern. «Geh deinen Weg, o Tod, verletze uns nicht!» riefen sie den Unsichtbaren wohl an. Diese Scheu vor dem Tode hatte ihren Ursprung aber nicht in der allgemeinen menschlichen Furcht, diese Welt mit allen ihren «eingebildeten Herrlichkeiten» verlassen zu müssen; es war vielmehr der Gedanke an die Wiedergeburt in einem vielleicht inferioren Wesen, der die Inder peinigte; das furchtbare Bewusstsein der Ruhelosigkeit der Seele, die nicht in das Nirvana eingehen kann. Dem Weisen dagegen, der es verstanden hatte, sich über die weltlichen Freuden und Leiden zu erheben und, auf ein sündenfreies Leben zurückblickend, sich sagen durfte, dass seine Seele nun auf der höchsten Stufe menschlicher Vollkommenheit angelangt sei und daher zur ewigen Ruhe kommen werde, war der Tod ganz im Gegenteil eine vollkommene Erlösung.

Die älteste Art der Bestattung war die Beerdigung; später wurde diese durch die Verbrennung verdrängt, doch werden beide Bräuche in den heiligen Büchern miteinander genannt. Im ersten Fall wurde aber die Erde gebeten, sie möge den Toten nicht drücken, sondern freundlich beherbergen; im anderen Fall wurde Agni angefleht, den Toten nicht zu gefährden. Der Verstorbene lebt demnach auf irgend eine Art in der Asche weiter. Das Fortleben nach dem Tode war den Indern eine selbstverständliche Voraussetzung. Es gibt eine Stelle in der irdischen Sphäre, wo die Seele ihren Aufenthalt hat. In der Erde hat der Totenkönig Yama sein Reich gegründet. Yama war der erste Mensch, der erste, der verstorben ist und der dann den Sitz der Väter (Hades) gegründet hat.[1] In einer späteren Fassung existiert dieser Hades-Glaube nicht mehr. Agni, der Seelenführer, bringt die Abgeschiedenen in Yamas Reich, das voller Licht ist, das nie erlischt, das voller Wonne und Fröhlichkeit ist. Der Mensch, der dieser himmlischen Seligkeit teilhaftig wird uud in das Reich kommt, in dem Milch und Honig in Strömen

[1] Ebenda. l. c. S. 38-42.

fliessen, in dem Reichtum und Macht herrschen und die schönsten Frauen zu finden sind, ist keineswegs als blosser Schatten, oder als körperlose Seele gedacht. Die Seele bekommt nach ihrem Hinscheiden den alten Körper wieder in neuer vollkommener Gestalt; ebenso ist der Geist erneuert. Nur wer gut und gerecht war, tapfer und treu, den Göttern gehorsam, opferwillig und freigebig, wird diese Seligkeit erreichen; wer schlecht und böse, feige und untreu, opfergeizig und ungerecht war, wer Waisenmädchen oder Frauen verführt hat, der kommt in die Hölle. Wer einen Brahmanen verhöhnt, muss im Blutstrome sitzen und Haare fressen. Diese Vorstellungen gleichen aber mehr einer Drohung, als einem Glied in der Kette des religiösen Systems. In den Veden ist keine Rede von einem Weltende noch von einer Wiederherstellung der Welt. Die Zukunft des Einzelnen ist der Gedanke des vedischen Inders; er vermag sich nicht über die materialistisch-selbstsüchtigen Hoffnungen des halb kultivierten Menschen zu erheben.[1]

Die Spekulation der Brahmanen, die schon in den späteren Vedaliedern beginnt, finden wir richtig ausgestaltet erst in den Upanishaden, von denen die bedeutendsten (wie die Katha, Chandoghya u. a.) mit ziemlicher Sicherheit als nicht vor dem ersten Auftreten Buddhas entstandenen angenommen werden.

Die in den Upanishaden niedergelegten philosophischen Gedanken sind ausser den Brahmanen auch der theoretischen Tätigkeit der Kriegerkaste und einzelnen Königen zuzuschreiben. Die Meditation, das tiefe Sichversenken in die metaphysischen Probleme, unbeeinflusst und hoch erhaben über jede materielle Tätigkeit, soll die Erkenntnis und damit die Erlösung der Seele aus dem Weltgetriebe bringen. Durch Meditation hoffte man, das absolute Lebensgut zu erreichen und die Leiden des Daseins zu überwinden. «Ich bin Brahma!» — «Das bist Du!»; mit anderen Worten: Die Identität aller Wesen in dem einen Alles durchdringenden geistigen Elemente zu erfassen, ist das Ziel der höchsten Erkenntnis. «Wer solches kennt, der überwindet einen abermaligen Tod, den erreicht nicht der Tod, der gelangt zu einem vollen Lebensalter und wird eine von diesen Gottheiten.» «Derjenige der da weiss, dass er das Brahman ist, wird Alles; selbst die Götter können es nicht verhindern.»

[1] Paul Deussen, Das System des Vedânta, Leipzig 1883, S. 48—55.

Ein anschauliches Bild der von den Indern vorgestellten Rangordnung in der aufsteigenden Reihe vom schuldbeladenen Erdensohne zum Höhepunkt der Vollkommenheit, dem ewigen Brahman, geben uns die Upanishaden in ihrer Aufzählung der verschiedenen möglichen Seligkeiten:

«Ein Jüngling seis, ein kräftiger Jüngling, ein Vedakundiger, ein sehr rascher, sehr fester, sehr kräftiger, dem soll diese ganze Erde voll des Reichtums angehören — das ist *eine* menschliche Seligkeit. *Hundert* dieser (Seligkeiten) sind *eine* Seligkeit der *Mensch-Gandhawen* und eines begierdefreien Schriftgelehrten. *Hundert* von diesen wieder sind (hundertfach höher ist) *eine* Seligkeit der *Gott-Gandhawen* und eines begierdefreien Schriftgelehrten. Hundertfach höher ferner ist die Seligkeit der alten *Pitar*, und eines begierdefreien Schriftgelehrten. Wieder hundertfach höher ist die Seligkeit der *Götter von Geburt* und eines begierdefreien Schriftgelehrten. Abermals hundertfach höher ist die Seligkeit der *Götter durch Verdienst*, welche durch ihre Werke Götter geworden sind und eines begierdefreien Schriftgelehrten. Hundertfach höher wieder ist die Seligkeit der *Götter* uud eines begierdefreien Schriftgelehrten. Hundertfach höher weiter die Seligkeit des *Indra* und eines begierdefreien Schriftgelehrten. Abermals hundertfach höher ist die Seligkeit des *Brihaspati* und eines begierdefreien Schriftgelehrten. Wiederum hundertfach höher ist die Seligkeit des *Prajâpati* und eines begierdefreien Schriftgelehrten. Hundertfach höher endlich wieder ist die Seligkeit des *Brahman* und eines begierdefreien Schriftgelehrten» [1].

Wir werden diesem Gedanken als Grundlage für das Streben nach Erlösung im System des Vedanta später noch begegnen. Es ist immer die *Begierdelosigkeit*, auf die besonderer Nachdruck gelegt wird. Man suchte also nicht äussere Güter, sondern das innere absolute Gut der geistigen Erlösung. Diese Erlösung wird durch Erkenntnis erreicht und das Erwerben von Erkenntnis wird deshalb als geistiges Opfern aufgefasst [2]. Der Weg der Werke (Lehrzeit, Hausleben und Opfer) trennt sich vom Weg der Erkenntnis; beide Wege führen an dasselbe himmlische Ziel. Beide suchen das Heil der Seele: dort werden durch äussere Werke Himmelsfreuden erstrebt, hier durch blosse Meditation und Extase die Erlösung der Seele aus dem weltlichen Getriebe.

[1] Albrecht Weber, Analyse der in Anquetil du Perrons Uebersetzung enthaltenen Upanishad. In „Indische Studien“. Bd. II. Berlin 1853. S. 222-23.

[2] S. D. Chantepie de la Saussaye. l. c. S. 46 ff.

Dieser Zustand wird erreicht, indem man sich tief in die Contemplation versenkt. In ihm herrscht vollkommene Ruhe und von ihm aus erkennt man die irdische und die jenseitige Welt. Dieser Zustand wird um so lieber angestrebt, als das Dasein auf Erden ein leidvolles ist. Dass dieses Leiden von der Verwirrung und Unwirklichkeit des Lebens herrührt, von der Maja (Schein, Illusion), wird öfters angedeutet; zum Hauptgedanken der Lebensanschauung wird er aber erst später.

Der Tod wird also als freudiges Erlangen des absolut Seienden und der Unsterblichkeit geschildert, weil in ihm Befreiung aus diesem leidensvollen Zustande ist (vgl. S. 11 dieser Arbeit). Aus dem Nichtseienden (der empirischen Welt) geht man in das Seiende (die rein geistige Welt) über, aus dem Dunkel zum Licht, vom Tode zur Unsterblichkeit. Die Upanishaden nehmen das Problem des Sterbens in seiner vollen Schwierigkeit auf und behaupten entschieden, dass nach dem Tode kein Bewusstsein mehr vorhanden ist, denn der Gestorbene ist nunmehr im All aufgegangen. Der Mensch geht nach dem Tode unmittelbar in die Natur über, so dass seine einzelnen Teile mit den Elementen verschmelzen. Ein Anderes gibt es aber nicht, dessen man sich bewusst werden könnte.

«Vielart'ge Speis genossen ich, getrunken viele Brüste hab,
Geboren ward ich, starb darauf, wieder und wieder folgt Geburt.
Was für meine Umgebung ich Gutes und Böses hab getan,
Allein ich dafür büssen werd, fort ist, wer dessen Frucht genoss.
Bin frei ich aus dem Leibe erst, wend ich mich zum Nârâyana,
Der alle Sünde niederschlägt und weiter die Befreiung schenkt.
Bin frei ich aus dem Leibe erst, dann Sankhya Yoga treibe ich,
Die alle Sünde niederschlägt und die höchste Befreiung schenkt[1].»

Und im Kâthaka-Upanishad lautet eine Stelle: «Blicke vorwärts, blicke zurück, gleiches Los waltet hier wie dort. Das Menschengeschlecht gleicht dem Korn, das reift und fällt und wiederkehrt.»

Interessant ist, wie an einer anderen Stelle der Upanishaden eine physisch-metaphysische Weltanschauung in der Form entwickelt wird, dass der Ursprung und das erhaltende Prinzip alles Seins, also auch der Inbegriff des Brahman, die *Nahrung* bildet. Denn «aus der Nahrung entstehen all die Wesen, die irgend auf der Erde sich befinden und durch die Nahrung leben sie und werden

[1] Albrecht Weber, Analyse u. s. w. l. c. S. 69-70.

schliesslich selbst wieder zur Nahrung.» Aber die Nahrung ist auch das älteste der Dinge, darum heisst sie das Allheilmittel. Selbst die Seele, der innere Atman oder Hauch, ist aus Nahrungssaft hervorgegangen. Und Bhrigu Varuni, von seinem Vater Vâruna in der Erkenntnis des Brahman geleitet, erkannte nach langer Meditation, neben dem Hauch, dem Wollen, dem Erkennen, der Seligkeit, die *Nahrung* als das ewige Brahman. Weiter heisst es in den Geboten des. Bhrigu Varuni: Man tadle nicht die Nahrung, denn der Hauch ist Nahrung, der Leib ist Nahrung verspeisend, im Hauche ruht der Leib, im Leibe ruht der Hauch, dadurch nun ruht die Nahrung in der Nahrung; man weise auch nicht die Nahrung zurück, sondern man vervielfältige sie. Endlich wird noch ein ethisches Gebot daraus abgeleitet und hineinverwoben: Kein Nahrungssuchender soll vom Hause abgewiesen werden, vielmehr ist ihm gute und reichliche Nahrung zu geben, denn je besser die dargereichte Gabe ist, desto besser gerät die Nahrung dem Gebenden. Wer dies alles weiss, hat beim Verlassen dieser Welt die Erkenntnis des Einssein mit der Gottheit und damit die Seligkeit.[1]

Der Tod wird von den Weisen als ein tiefes Geheimnis angesehen, das der Todesgott Yama selbst den Frageberechtigten nicht preisgibt.[2]

Hier sei nur in Paranthese bemerkt, dass das berühmte Lied der Rig-Veda (X, 129) sicherlich nicht ohne Einfluss auf Schopenhauers Willenslehre geblieben ist, wo eine Stelle lautet: «Der Wille regte sich zuerst in ihm (im Chaos); dies war der erste Samenerguss des Geistes; die Weisen, die im Herzen danach geforscht, fanden mit Einsicht die Verwandtschaft des Seienden im Nichtseienden.»[3]

Die Spekulation der Upanishaden ist pantheistisch; aber was für uns zu wissen wichtiger ist und was auf Schopenhauer von tiefem Einfluss war, ist, dass die Upanishadenphilosophie einen ausgeprägt pessimistischen Charakter trägt, der in der Kosmogenie deutlich reflektiert wird.[4]

[1] Ebenda S. 218 234.

[2] Vgl. das Zwiegespräch Nacіketas mit dem Todesgotte Yama in Chantepie de la Soussaye. l. c. S. 49/50.

[3] Nach der Uebersetzung L. Schermanns: Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharvaveda. 1987. Vgl. Chantepie de la Soussaye l. c. S. 50.

[4] Chantepie l. c. S. 54. Vgl. noch: Max F. Hecker, Schopenhauer und die indische Philosophie. Köln 1897. S. 116 ff.

In der Kaushitaki-Brâhmana-Upanishad begegnen wir auch zum ersten Mal und zwar schon in scharfen Umrissen der Wiedergeburtsidee. Die Stelle lautet: «Alle, welche aus dieser Welt scheiden, gelangen in den Mond. Dieser schwillt in der ersten (lichten) Hälfte des Monats von den Lebenshauchen jener an; während der anderen (dunklen) Hälfte des Monats befördert er jene zur Geburt. Der Mond ist das Tor zu himmlischen Stätte. Wer ihm (auf seine Frage) antwortet, den lässt er durch; wer ihm aber nicht antwortet, den regnet er hierher herab, nachdem er sich in Regen verwandelt hat. Ein solcher wird hier, je nach seinen Werken und je nach seinem Wissen, wiedergeboren als Wurm, als Motte, als Fisch, als Vogel, als Löwe, als Esel, als wilder Eber, als Tiger, als Mann oder als ein anderes (Wesen) in diesem oder jenem Zustande». [1]

Die *Seelenwanderungstheorie* blieb denn auch für alles spätere Denken in Indien die feste Basis. Wo die Idee des Samsâra ihre Quelle hat (so nannten die Inder die Transmigration), die verhältnismässig spät in den indischen Glauben eingedrungen ist, ist noch rätselhaft und harrt der Aufklärung.

Die *Samsâra-Lehre* stützt sich auf die Vorstellung von einer durchgängigen Verwandtschaft aller Organismen, in deren Welt die vom Körper unabhängig bestehende Seele sich frei bewegen kann, so dass dieselbe bald in diesem und bald in jenem Organismus, bald in himmlischen oder höllischen Wesen zu existieren vermag. Schon frühzeitig, so in der Kaushitaki-Upanishad ist diese Lehre von der Transmigration mit einer primitiven Vergeltungstheorie verbunden. Während das Christentum «die in dieser Welt Niedrigen» auf die Erhöhung in einem besseren Jenseits vertröstet, von dem kein Weg mehr in das irdische Jammertal zurückführt, fasst der Inder die Sache viel schwerer auf; der einzelne Mensch ist für ihn nur ein Glied in der unendlichen Reihe von Existenzen; er hat schon in unendlich vielen Körpern existiert und wird immer wieder in neuen erscheinen. Die Seele geht aber nicht willkürlich in ein superiores oder inferiores Wesen ein; die Hoheit oder Niedrigkeit, die Behaglichkeit oder Unannehmlichkeit jeder Existenz ist die moralische Folge des Betragens in der früheren, der moralische Wert oder Unwert der gegenwärtigen Existenz ist es, der das Schicksal in der künftigen bedingt.

[1] Vgl. Max F. Hecker, Schopenhauer. l. c. S. 116—120 und 139—142.

In Manus Gesetzbuch, wo im Anfang auch eine Schöpfungsgeschichte der Welt erzählt wird, finden wir im 12. Kapitel ein System der Seelenwanderungslehre vollständig ausgebildet.[1] Nach einer weitgehenden Einteilung der Sünden in Klassen, werden die Geburten dementsprechend geordnet: Die Folge von *körperlichen Sünden* ist eine leblose Existenz (im Gestein); von *Wortsünden* die eines Vogels oder anderen Tieres; *Gedankensünden* rufen die Wiedergeburt in einer niedrigen Kaste hervor. Jede dieser Abteilungen hat wiederum Unterabteilungen. Die Aufzählung der verschiedenen in einem neuen Leben zu erwartenden Existenzen, geht, von den Mineralien angefangen, durch alle Klassen des Tierreichs — dessen oberste Stufe die Çudras sind — bis zu den verschiedenen dämonischen Existenzen; weiter hinauf durch alle Klassen der menschlichen Wesen, von Spielern und Trinkern angefangen, zu Königen und Rittern und zu den Gipfeln der Menschheit, den Einsiedlern, Asketen und Brahmanen. Diese letzten drei Kategorien bilden die Vorstufe zu den göttlichen Existenzen, die ihrerseits wieder aufsteigen bis heran an Brahma und den Unerkennbaren, Unbegreiflichen, Ewigen. Durch Güte und Streben nach geistigem Verdienst sichert man sich eine Existenz als Gott; Streben nach Macht und Besitz erzeugt menschliche Wiedergeburt; Verdunkelung und das Streben nach sinnlichen Lüsten führt zu tierischer Existenz. Noch weiter individualisiert, wird der Mörder zum Raubtier, der Korndieb zur Ratte, der Fleischdieb zum Geier; die Seele eines Brahmanentöters wandert in den Körper eines Hundes oder Esels; der Brahmane, der sauft oder stiehlt, wird zur Motte oder Natter, und wer gar die häusliche Ehre seines Lehrers verletzt, wird als Dorn oder Distel oder reissendes Tier wiedergeboren.[2]

Man begreift es, wenn unter dem Drucke dieser deprimierenden Lehre, dieses ewigen Kreislaufs ohne Ende, in dem der Mensch gewissermassen nur das Pferd im Zirkus ist, alle indischen Systeme und Sekten mit dem innigen Wunsche beginnen und schliessen: Befreie uns aus der Seelenwanderung.[3] Die Welt von diesem Grundübel zu befreien, wurde dann auch später das Streben Buddhas,

---

[1] Wilhelm Friedrich, Ueber Lessings Lehre von der Seelenwanderung. Leipzig 1890. S. 45—47.

[2] Chanteple l. c. S. 55/56.

[3] Paul Deussen, Das System des Vedanta. Leipzig 1883. S. 84 ff.

wenngleich seine Religion im Grunde auf der unvermeidlichen Realität des Samsâra beruht.

Befreiung von der Seelenwanderung, bezw. Erlösung von den irdischen Leiden kann nur durch die Erkenntnis des höchsten Brahmas erlangt werden. Erkenntnis und nicht nur religiöse Anbetung des attributlosen Brahman oder gar moralische Umkehr des Menschen wird verlangt. Der ethische Grundgedanke der Veden, dass die Seligkeit durch gute Werke oder Versittlichung erreicht werden könne, tritt ganz zurück, ja wird geradezu verneint. Das Brahman selbst ist nur durch die äusserste Abstraktion oder durch Negationen zu bestimmen. «Das Einzige, das sich von dem attributlosen Brahman aussagen lässt, ist, dass es nicht nicht-ist. Insofern ist es das Seiende; fasst man aber den Begriff des Seins im empirischen Sinne, so ist Brahman vielmehr das Nichtseiende.»[1] «Du verstehst Brahma,» lautet eine andere Stelle der Veden, «wenn du sagst, du verstehest ihn nicht. Wer sagt, er habe erkannt, der hat nicht erkannt, denn die Erkenntnis gelangte nicht zu ihm. Und wer nicht erkennt, der erkennt, und wer erkennt, der erkennt nicht. Wer erkennt, dem fehlt der Ausdruck dafür; wer es ausdrückt, der erkennt nicht; das Erkennen ist das Nichterkennen, und das Nichterkennen ist das Erkennen. Wer zu dieser Einsicht gekommen ist, der wird unvergänglich und glückselig, er erlangt vollkommene Kraft und Grösse.»[2] Es wird also eine im Intellekt vollzogene mystische Erhebung des Geistes über die nichtige Erscheinungsform der Vielheit hinaus gefordert. Es soll das unmittelbare Bewusstsein der Alleinheit erreicht und die Gewissheit in mir lebendig werden, dass mein Ich das Ich *aller* Wesen ist, dass ich selbst Brahman bin. Die Erlösung ist also Selbsterkenntnis.[3]

Wir haben oben gesehen, wie sich aus den religiösen Vorstellungen der Veden die Philosophie der Upanishaden entwickelte, eine Philosophie freilich, die noch im engsten Zusammenhange mit der Religion steht, deren Oberhoheit sie bedingungslos anerkennt. Erst in der Schule des *Vedânta* — der Name kennzeichnet die Anknüpfung an die Veden — begegnen wir einem festgegliederten philosophischen System. Der hüllende Mantel der mystisch-religiösen

[1] Max F. Hecker, Schopenhauer. l. c. S. 168 ff.

[2] Zitiert nach Karl Heckel, Die Idee der Wiedergeburt. Leipzig 1890. S. 6/7. Vgl. Chantepie, l. c. S. 58.

[3] Paul Deussen, Vedanta. l. c. S. 4.

Glaubensvorstellungen lüftet sich, die Anschauungen vom Ursprung, Wesen und Zweck des Daseins treten, systematisch geordnet und nach ihren grundlegenden Prinzipien weitergebildet, klar hervor. Die Vedantalehre ist ein theologisch-philosophisches System[1], eine ausgesprochene Identitätsphilosophie, wie aus den Worten des bedeutenden Kommentators Çankara (zirka 9. Jahrh. v. Chr.) hervorgeht: «Der Grundgedanke des Vedânta, wie er sich am kürzesten in den vedischen Worten: «Das bist Du» und «ich bin Brahma» ausspricht, ist die Identität des Brahma und der Seele, welche besagt, dass das Brahman, d. h. das ewige Prinzip alles Seins, die Kraft, welche alle Welten schafft, erhält und wieder in sich zurückzieht, identisch ist mit dem Atman, dem Selbst oder der Seele, d. h. demjenigen an uns, was wir bei richtiger Erkenntnis als unser eigentliches Selbst, als unser inneres und wahres Wesen erkennen. Diese Seele eines jeden unter uns ist nicht ein Teil, ein Ausfluss des Brahman, sondern voll und ganz das ewige unteilbare Brahman.»

Auf dieses göttliche Brahman werden in überschwänglicher Weise Lobpreisungen gehäuft, immer mit dem pessimistischen Hintergedanken, auch auf diese Weise, indirekt, die Schlechtigkeit der irdischen Welt darzutun, denn «was von ihm (dem Brahman, verschieden ist (also die Erscheinungswelt), das ist leidvoll», sagt Yâjnavalkya. Brahman ist das «Furchtlose», das «Selige, Eine, Feine». «Sein Name ist hoch, denn hoch über allem Uebel ist er»; «sein Wünschen ist wahrhaft, wahrhaft sein Entschluss». Es ist das «sündlose, frei vom Alter, frei vom Tod und frei vom Leiden und ohne Durst». Dieses leidlos-selige Brahman lebt in jedem Menschen als das unzerstörbare und unveränderliche geistige Element; wer diese Wahrheit erkannt hat, der besitzt die «universelle Erkenntnis» und damit die absolute Erlösung, d. i. die Befreiung des Atman aus der individuellen Existenz. Nur durch unmittelbare Intuition der Identität mit Brahman — eine comprehensio incomprehensibilis — kann die Seele aus dem Samsâra befreit werden. Aus der Dunkelheit der Avidya, des jeder Seele angeborenen Nichtwissens um die vorhandene Einheit, zur strahlenden Helle der Vidya, des Wissens, vorzudringen, ist die höchste Aufgabe. Wer sie richtig löst, «wer forschend alle Wesen im eigenen Selbste findet, für den entweicht der Irrtum, und alles Leiden schwindet». Dem Wissenden wird die Erlösung schon in dieser Welt zu teil, für ihn gibt es keine Welt, keinen Leib, keine

[1] Ebenda. S. 48 ff.

Schmerzen, keine Gesetze mehr, er ist, wie Yâjnavalkya zu Yanaka sagt, «beruhigt, bezähmt, entsagend und gesammelt; nur in dem Selbst sieht er das Selbst; nicht überwindet ihn das Böse, er überwindet alles Böse; nicht verbrennet ihn das Böse; frei vom Bösen, frei von Leidenschaft und frei von Zweifel wird er ein Brahmana, er, dessen Welt das Brahman ist».

Der Wissende ist also unfähig, Böses zu tun, weil es längst in ihm vernichtet ist, und er kann auch nach seinem Tode nicht mehr wiedergeboren werden, weil das Wissen «den Samen der Werke» völlig verzehrt, verbrannt hat, so dass für eine Wiedergeburt kein Stoff mehr vorhanden ist.[1].

Schopenhauer drückt diesen Gedanken fast mit den gleichen Worten folgendermassen aus: «Der aber wird am wenigsten fürchten, im Tode zu nichts zu werden, der erkannt hat, dass er schon jetzt nichts ist, und der mithin keinen Anteil mehr an seiner individuellen Erscheinung nimmt, indem in ihm die Erkenntnis den Willen gleichsam verbrennt und verzehrt hat, so dass kein Wille, also keine Sucht nach individuellem Dasein in ihm mehr übrig ist.[2]

Wir sagten, im Vedânta lüfte sich der Mantel religiöser Anschauungen über den philosophischen Problemen; in der *Sankhya-philosophie* fällt er gänzlich und eine rein atheistische Lehre steht vor uns. Ihren Ursprung nahm diese indische Schule schon vor der Ausgestaltung des Vedânta, innerhalb der Kreise der nichtbrahmanischen Denker, vornehmlich der Kriegerkaste. Sie spricht von vornherein den heiligen Büchern, den Veden, jegliche Bedeutung ab und will nichts von einem Gotte wissen. Die Welt ist aus fünfundzwanzig Prinzipien entstanden, deren erstes die Materie oder die Natur ist, während an letzter Stelle, als fünfundzwanzigstes Prinzip, der Geist steht. Materie und Geist sind selbständige, selbstgiltige Realitäten, jede als Vielheit gedacht. Neben dem Samsâra der unerhörten Seelen ist auch ein stetiger Wandel und Wechsel die selbstverständliche Voraussetzung dieses Systems. Dem erwähnten Atheismus der Sankhyalehre entspricht es, dass keine überweltliche Götterseele angenommen wird; dagegen besteht die Menschenseele, oder Seele schlechthin, aus zwei getrennten Teilen: der eigentlichen oder geistigen Seele, die unvergänglich, unveränderlich, ohne Anfang noch Ende, die nur reines Denken ist, und der unteren oder psychi-

[1] Max F. Hecker, Schopenhauer. l. c. S. 140/142.
[2] Schopenhauers Werke. l. c. Band II, S. 717.

schen Seele, der Körperseele. Nur diese letztere wird von den drei gunas (Bestandteilen) der Materie, das sind sattva (die Wesenheit), raga (die Leidenschaft) und tamas (das Dunkel) beeinflusst. Diese reinliche Scheidung von Geist einerseits und Materie anderseits vollzog das Sankhyasystem im bewussten Gegensatz zu der damals herrschenden Lehre, der Vedântaphilosophie, und erwarb sich damit rasch zahlreiche Anhänger unter den bereits vom Skeptizismus ergriffenen Denkern Indiens. Empirisch findet das Sankhya Materie und Geist notwendig miteinander verbunden, denn ohne die Leitung der denkenden Seele würde die Materie sich ziellos bewegen, und ohne die Bewegung der Materie würde die Seele, die an sich objektlos ist, in Untätigkeit verharren. Aus dieser empirischen Verbindung mit der Materie resultiert für die Seele das Leiden, das in der Körperlichkeit enthalten ist. Denn obwohl die Seele nicht im eigentlichen Sinne von den Zuständen des Körpers berührt werden kann, fällt doch ein Reflex dieser Zustände auf sie, und durch diesen Reflex wird sie sich des Schmerzes bewusst. Was wir schon früher als den Kernpunkt alles Leidens kennen gelernt haben, das Upadâna, das Haften des Geistes an dem Körperlichen — Schopenhauer nennt es den Willen zum Leben [1] — das tritt uns auch hier als das eigentliche Weltübel entgegen.

Wie im Vedânta, so ist auch im Sankhya das Streben nach Erlösung die treibende Kraft und der Endzweck alles Philosophierens, und wie im Vedântasystem wird nur ein *intellektueller* Charakter der Erlösung betont und der ethische Gedanke einer Verdienstlichkeit durch gute Werke gänzlich negiert, da solche der Erlösung hinderlich seien. Es ist ein rein geistiges Streben, das auf das eine Ziel zu richten ist: vollkommene Erkenntnis des Wesensunterschiedes zwischen Seele und Körper. Hat der Mensch dies erst richtig erkannt, so begreift er auch, dass die Teilnahme der Seele an dem Gebundensein der Körperlichkeit eine rein illusorische ist und dass die schmerzlichen Reflexe ebensowenig eine reale Wirkung auf die Seele auszuüben vermögen, als die wohltuenden. Hat der Mensch

[1] Siehe Schemann, Schopenhauer-Briefe. l. c. S. 290. Bezugnehmend auf das von Samuel Turners „Reise an den Hof des Teschu Lama", sagt Schopenhauer in einem Briefe an v. Doss, datiert Frankfurt a. M., 27. Februar 1856: „Sie haben sehr richtig das Wichtigste im Sp. Hardy herausgefunden: Upadana ist der „Wille zum Leben", Carma ist der individuelle Wille, ohne den Intellekt, ist das, was als empirischer Charakter erscheint."

sich diese — wegen der angeborenen Disposition zum Nichtunterscheiden äusserst schwierige Erkenntnis zu eigen gemacht, dann geht seine Seele in den Zustand absoluter Bewusstlosigkeit ein, in dem sie ewig und unveränderlich fortdauert.

Es ist einleuchtend, dass auch der Pessimismus im Sankhya ungleich schärfer hervortritt als in der Vedantalehre. Die Freude und das Glück, das wir zeitweilig zu empfinden scheinen, existieren ja nicht in Wirklichkeit; jeder bewusste Zustand ist überhaupt an sich schmerzhaft, und «jede Lust ist mit Schmerzen durchsetzt». Nur im traumlosen Schlafe, in der Ohnmacht ist der Mensch zeitweilig vom Schmerze befreit; dauernd jedoch wird diese Befreiung erst durch die Erlösung.[1]

Wir werden denselben Ausführungen beinahe wörtlich später bei Schopenhauer begegnen und finden, dass auch er es nicht vermocht hat, den Dualismus in dieser «höchst geistvollen Theorie der Weltentfaltung»[2], einen Dualismus zwischen der sich entfaltenden Urmaterie und einer ursprünglichen Pluralität individueller Geister, zu überwinden.

Unter den zahlreichen Sekten und Mönchsorden, die in der vorbuddhistischen Zeit überall wie Pilze aus der Erde wuchsen, verdient der *Jainismus* besonders hervorgehoben und im Rahmen dieser Darstellung kurz skizziert zu werden, denn er war auf Schopenhauer von nicht minder grossem Einfluss wie die Sankhyaphilosophie und der Vedantismus.

Wie die Sankhyaphilosophie ist der Jainismus vollkommen atheistisch, dagegen ist die jainistische Lehre von der Aktivität der Seele, die aus der Vedantaphilosophie hergenommen zu sein scheint, zur Sankhyaschule in schroffem Gegensatz gestellt. In vielen Hauptzügen stimmt der Jainismus aber mit dem Buddhismus überein; ein prinzipieller Gegensatz jedoch liegt in der von den Jainas dogmatisch aufgestellten Forderung strengster Askese, bestehend in allerlei Hemmungen der organischen Wirksamkeiten und ausgedehnt bis zur wirklichen Selbstpeinigung.

Die beiden Grundgedanken des Jainasystems sind: die Seelen, reelle unabhängige Existenzen, durchdringen mit ihrer Tätigkeit alles Seiende, selbst die Materie; daneben bilden als zweites Weltprinzip ethischer Natur Recht und Unrecht oder Verdienst und Sünde die

[1] Chantepie de la Saussaye. l. c. S. 60—62. —

[2] Deussen, Vedanta. l. c. S. 20.

Grundlagen des Daseins. Der Trieb nach Tätigkeit veranlasst die Seele zum Haften an Sinnlichkeit und Körperlichkeit, und da sie unsterblich ist, wandert sie nach dem Tode des einen Individuums sogleich wieder in ein neues. Für die Qualität der neuen Hülle ist bestimmend die Tat, Karman. War das Karman in der früheren Existenz Verdienst, so kann die Seele zwar bis zu einem göttlichen Leben emporsteigen, erreicht damit aber noch keineswegs das höchste Ziel: die Befreiung der Seele von dem Körperlichen. Dazu ist die Vernichtung (Selbstverzehrung) jeglichen Karmans erforderlich; nur wem diese gelingt, der geht in das Nirvana der Jaina ein. Drei Gebote sind beim Streben nach Erlösung zu befolgen: rechter Glauben, rechte Erkenntnis und rechter Wandel, d. i. praktische Unterdrückung der Ursache des Karman durch Ueberwindung des Tätigkeitstriebes und Bändigung der Sinne. [1]

b) Die buddhistische Seelenwanderungslehre.

Die Frage ist noch unentschieden, ob der Buddhismus aus der Sankhyaphilosophie herausgewachsen ist oder nicht. Oldenberg bestreitet eine solche Vorläuferschaft; Jacobi dagegen [2] und Chantepie bekennen sich zur entgegengesetzten Auffassung. Keineswegs ist aber der Jainismus als Wurzel des Buddhismus zu betrachten, wie es vielfach, besonders in der älteren Literatur, dargestellt wird. Was der Buddhismus mit der Jainareligion gemeinsam hat, ist dies, dass er ursprünglich auch eine Mönchsreligion ist, die den religiösen Bedürfnissen der brahmanisch Ungebildeten entgegenkommen will. Die buddhistische Lehre entfernt sich aber von der herkömmlichen indischen Frömmigkeit viel weiter als die jainistische. Schopenhauer hat deshalb nicht recht, wenn er behauptet, der Jainismus sei nur dem Namen nach von dem Buddhismus verschieden. [3] Einmal steht die Theorie des Buddhismus in der Hauptsache auf ihrem eigenen Grund, während der Jainismus in wesentlichen Punkten bald auf den

[1] H. Oldenberg, Buddha. Stuttgart und Berlin 1903. S. 62, Anmerkung 1, S. 76. 92 ff., 103, 107, 118, 127, 129, 198 ff., 310, 326, 334, 382, 408, 433/434. Vgl. Chantepie. l. c. S. 65—67.

[2] Jacobi, Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sankhya-Yoga. (Nachrichten der Königl. Gesellsch. d. W. zu Göttingen 1896). Zeitschr. d. D. M. G. Bd. LII. S. 1 ff. Vgl. Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin 1903. Bd. I. S. 22.

[3] Werke. Band II. S. 716.

Prinzipien des Vedânta, bald auf denen des Sankhya beruht. Ein noch grösserer Unterschied besteht aber im Praktischen; es ist der, dass der Buddhismus mit der Vorliebe der Inder für die Askese gänzlich gebrochen hat, die Jainisten aber die Askese, wie wir gesehen haben, immer noch als festes Glied ihrer Praxis behalten haben. Der Buddhismus steht auch in entschiedenem Gegensatz zum Brahmanismus und der Vedântaphilosophie. Schon der Atheismus — denn ein solcher lag nach brahmanischer Auffassung in Buddhas Lehre — musste diese der herrschenden Priesterkaste selbstverständlich als äusserst verderbliche Häresie erscheinen lassen. Dazu kam noch die Nichtachtung der heiligen Bücher, des ganzen Bildungs- und Opferwesens und nicht zuletzt des Kastensystems, deren man den Buddhismus anklagen konnte. Doch darf man hieraus nicht etwa den Schluss ziehen, als hätte Buddha den Brahmanismus bekämpft; ihm war es lediglich darum zu tun, den Weg des Heils auf seine Weise zu suchen; eine Reform der herrschenden Religion lag gar nicht in seiner Absicht. Ebensowenig wollte Buddha seine Lehre als eine Geheimwissenschaft, nur wenigen zugänglich, angesehen wissen; er verurteilt vielmehr in allen Religionen die Elemente, die einen esoterischen Charakter tragen.[1] Mit offener Verachtung spricht er von dem Geheimhalten irgend eines Teiles der Wahrheit. So sagt er in einer seiner kurzen Predigten: «O Schüler, drei sind der Dinge, denen Heimlichkeit anhängt und nicht Offenheit. Was sind sie? Heimlichkeit hängt den Frauen an, und nicht Offenheit. Heimlichkeit hängt der Priesterweisheit an, und nicht Offenheit. Heimlichkeit hängt der falschen Lehre an, und nicht Offenheit. Diesen dreien hängt Heimlichkeit an, und nicht Offenheit. Aber es gibt auch drei Dinge, die da leuchten vor aller Welt und nicht im Geheimen. Welche sind sie? Die Scheibe des Mondes, o Schüler, leuchtet vor aller Welt und nicht im Geheimen, Die Scheibe der Sonne leuchtet vor aller Welt und nicht im Geheimen; die Lehren und Vorschriften, die der vollkommene Buddha verkündigt, leuchten vor aller Welt und nicht im Geheimen. Diese drei Dinge leuchten vor aller Welt und nicht im Geheimen.»[2] Alle diese tiefgreifenden Unterschiede, die den Buddhismus von den bisherigen Anschauungen trennen, dürfen jedoch nicht zu der Vermutung führen, Buddhas Lehre stehe

[1] Max Müller, Esoterischer Buddhismus. In „Zukunft", Heft 83.
[2] Max Müller, Esoterischer Buddhismus. In „Zukunft", Heft 84.

überhaupt in keinem Zusammenhange mehr mit dem Brahmanismus. Ohne die vorhergegangene Entwicklung des indischen Denkens im brahmanistischen Geiste wäre der Buddhismus überhaupt gar nicht denkbar, ebenso wie Schopenhauer ohne Kant oder Plato nicht denkbar ist, obwohl die philosophischen Ziele und Strebungen Schopenhauers mit denen Kants oder Platons nichts Wesentliches mehr gemeinsam haben.

Max Müller drückt die Ueberführung des Brahmanismus in den Buddhismus sehr prägnant aus, wenn er sagt: «Der Buddhismus war die Popularisierung des höchsten Brahmanismus». Die Grundidee, um die sich alles buddhistische Denken dreht, besteht in der Ueberzeugung, dass allem Leben das Leiden als etwas Unvermeidliches anhaftet. Nicht die Spekulation über die letzten Gründe der Dinge bilden für den buddhistischen Weisen die massgebenden Fragen; er durchforscht das in Leiden versunkene Menschendasein, und indem er dies Leiden verstehen lernt, entdeckt er den Weg, es zu vernichten. «Wie das grosse Meer, ihr Jünger, nur von *einem* Geschmack durchdrungen ist, vom Geschmack des Salzes, also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und diese Ordnung nur von *einem* Geschmack durchdrungen, vom Geschmack der Erlösung.» Während im Vedânta alles Uebel als eine Täuschung, als nichtiger Schein, dargestellt wird, der den Weisen nicht berühren kann, ist im Buddhismus der Schmerz das Realste, was sich überhaupt denken lässt; es ist der Schmerz über den ewigen Wechsel, über das *παντα ρει*, an das wir hier schon leise erinnert werden.[1] Alles vergeht; diese trostlose Wahrheit ist die Quelle des buddhistischen Leidens, und sie bildet auch den eigentlichen Grund alles Seins. Es gibt keinen festen Punkt, alles ist Wandel und Wechsel, Entfliehen und Vergehen.[2]

«Alle Gestaltung, ach, wechselnd dem Entstehn, dem Vergehn gehört.
Was geboren, muss hinschwinden, selig des Werdens End' und Ruh'!»

Konsequenterweise kann es auch kein Brahma, kein Atman als Weltschöpfer oder Weltgeist geben. Wie die Welt entstand, ob sie in der Zeit geschaffen, oder von Ewigkeit her bestehend zu denken sei, kümmert den Jünger Buddhas nicht. Er nimmt die von unver-

[1] Chantepie de la Soussaye. l. c. S. 92.
[2] Max F. Hecker, Schopenhauer. l. c. S. 22 ff.

rückbaren Ordnungen beherrschte Bewegung des Geschehens als Tatsache hin. «Ihr Jünger, denkt nicht Gedanken, wie die Welt sie denkt: Die Welt ist ewig oder die Welt ist nicht ewig. Die Welt ist endlich oder die Welt ist unendlich . . . . Wenn ihr denkt, ihr Jünger, so mögt ihr also denken: Dies ist das Leiden; ihr mögt denken: Dies ist die Entstehung des Leidens; ihr mögt denken: Dies ist die Aufhebung des Leidens; ihr mögt denken: Dies ist der Weg zur Aufhebung des Leidens.» So sehen wir, wie im Buddhismus der Realismus der Sankhyaphilosophie gänzlich verschwindet; und wie das Substanzielle in der Materie abgelehnt wird, so wird auch die Frage nach der Existenz der Seele als einer Wesenseinheit verneint, bezw. negativ beantwortet. Analog dem Körper ist die Seele als ein Komplex von mannigfaltig sich verschlingenden Prozessen des Entstehens und Vergehens aufzufassen. Einen an sich existierenden Träger der Empfindungen, Vorstellungen und aller jener Vorgänge, die das innere Leben ausmachen, gibt es nicht. Die Persönlichkeit, das Subjekt, das Ich sind lediglich Begriffe, mit denen man die Gesamtheit der Eigenschaften oder Zustände des Individuums bezeichnet (Skandhas). Fünf Gruppen (Skandhas) von Elementen machen das leiblich-geistige Dasein des Menschen aus: Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Erkennen.[1] Woher kommt es aber, dass dem neu ins Dasein tretenden Wesen eben *dieser* Körper unter allen, die denkbar wären, zu teil wird? «Dies ist nicht, ihr Jünger, euer Körper und nicht der Körper der anderen: die Tat der Vergangenheit vielmehr muss hier erblickt werden, die durch Gestaltung verkörperte, durch das Wollen verwirklichte, fühlbar gewordene.»[2] Oder, um es mit dem bekannten Dichterwort auszudrücken: «Der Mensch vergeht, das Werk aber besteht». Die Tat der Vergangenheit! Sie, das Karman, ist also wie im Jainismus auch im Buddhismus das Bleibende in dem allgemeinen Wechsel, zugleich aber auch die Begründung der nun plötzlich wieder auftauchenden Seelenwanderung, die man nach den oben skizzierten Prämissen des buddhistischen Systems eigentlich nicht mehr erwarten konnte.

Die buddhistische Lehre bleibt aber hier nicht stehen. Wenn die Skandhas zerfallen, heisst es weiter, beim Tode des Individuums,

---

[1] Oldenberg, Buddha. l. c. S. 146, Anmerkung 1.
[2] Ebenda. S. 262.

wenn das Ich in den Skandbas sich auflöst, bleibt das Karman übrig und bildet neue Skandhas, ein neues Individuum, dessen Los und Leben von der Beschaffenheit des Karman abhängt und bestimmt wird.[1] Der Mensch bleibt also nicbt kraft der Unauflösbarkeit seiner Seele bestehen, sondern kraft der Unzerstörbarkeit seiner *Tat.* Dem Karman scheint demnach also auch etwas Materielles innezuwohnen, sonst könnten sich ja nicht neue körperliche Eigenschaften aus ihm herausbilden.

«Denken wir uns einen Obstbaum vor der Blüte,» sagt Buddha; «wir können nicht sagen, dass die Frucht in diesem oder jenem bestimmten Teile des Baumes sich befindet, und dennoch ist sie im Baume. So befindet sich Karman im menschlichen Leibe.[2] Karman stellt also die Taten dar, gleichviel ob gute oder böse. Demnach ist der Charakter des Karman auf alle Fälle ein moralischer. Da dem Karman zugleich aber auch das lebenbildende, materielle Prinzip innewohnt, findet im Buddhismus eine Identifikation des Moralischen und Physischen statt. Die Kausalität des Lebens ist eine ethische, und von derselben Kausalität werden auch die körperlichen Dinge bestimmt. Und eben dieses Gesetz der moralischen Kausalität ist der leitende Gedanke in der buddhistischen Seelenwanderungslehre.

Niemand kann seinem Wirken entgehen. «Nicht im Luftreich, nicht in des Meeres Mitte, nicht wenn du in Bergeshöhlen hinabdringst, findest du auf Erden eine Stätte, wo du der Frucht deiner bösen Tat entrinnen magst.» Und andererseits; «Den lange Verreisten, der aus der Ferne wohlbehalten heimkehrt, empfängt der Willkomm der Verwandten, der Freunde und Genossen. Also empfangen auch den, der Gutes getan hat, wenn er aus dieser Welt in das Jenseits hinübergeht, seine guten Werke, wie die Verwandten den heimkehrenden Freund».[3] Der uralten Ueberzeugung alles indischen Denkens von der unerbittlichen Realität des Samsâra und der Vergeltung aller Taten, vermag auch der Buddhismus, trotz seiner scharfsinnigen Psychologie, nicht zu entgehen. Sein bleibendes Verdienst aber ist die ethisch hochbedeutende Forderung einer durchgreifenden Heiligung der Gesinnung, Uebung der Geduld, der Liebe, der Tatkraft, des Wissens, die er an seine Anhänger stellt. Nicht die Vernichtung des Karman durch sinnwidrige Selbstpeini-

[1] Chanteple. l. c. S. 90.
[2] Vgl. Albrecht Weber, Indische Studien. l. c. Bd. II, S. 50 ff.
[3] Oldenberg, l. c. S. 262.

gung und gänzliche Isolierung von den Menschen, wie bei den Jainas, gebietet Buddha seinen Jüngern; sie sollen vielmehr leben und tätig sein, um sich und ihre leidenden Brüder der Erlösung zuzuführen.[1] In welcher Weise die Erlösung erreicht werden kann, ersehen wir aus den *vier heiligen Wahrheiten*, die Buddha, bei der Eröffnung seiner Laufbahn als Lehrer, in der berühmten Predigt von Benares den fünf Mönchen verkündete.[2] «Dies, ihr Mönche, ist *die heilige Wahrheit vom Leiden:* Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden, kurz, das fünffache Haften (am Irdischen) ist Leiden. — Dies, ihr Mönche, ist *die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens:* es ist der Durst (nach Sein), der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Freude und Begier, der hier und dort seine Freude findet; der Durst nach Lüsten, der Durst nach Werden, der Durst nach Macht. — Dies, ihr Mönche, ist *die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens:* die Aufhebung des Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäussern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren. — Dies, ihr Mönche, ist *die heilige Wahrheit von dem Wege zur Aufhebung des Leidens:* es ist dieser heilige, achtteilige Pfad, der da heisst: rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken.[3] — Seit ich, ihr Mönche, von diesen vier heiligen Wahrheiten diese Erkenntnis in voller Klarheit besitze, seitdem weiss ich, dass ich in dieser Welt, samt den Götterwelten, samt Mârâ's und Brahma's Welt unter allen Wesen, Asketen Brahmanen, Göttern und Menschen die höchste Buddhaschaft errungen habe. Und ich habe es erkannt und geschaut; unverlierbar ist meines Geistes Erlösung; dies ist meine letzte Geburt; nicht gibt es für mich hinfort neue Geburten.»[4]

Die vier Wahrheiten bilden den Grundstein des Buddhismus und blieben auch späterhin das Credo für seine Anhänger; daher muss wohl auch hier kurz auf ihren Inhalt eingegangen werden.

[1] Wilh. Friedrich, Ueber Lessings Lehre von der Seelenwanderung, l. c. S. 19.

[2] Oldenberg, l. c. S. 146/147.

[3] Vergl. Schopenhauers Werke, Bd. II, S. 733/34.

[4] Chantepie, l. c. S. 85/86.

Die *erste Wahrheit* wurzelt in dem Bewusstsein von der Unbeständigkeit und Vergänglichkeit aller Dinge. Alles Leben ist Leiden; es ist ein universell und radikal ausgesprochener Pessimismus der nicht über das Unglück im Dasein trauert, sondern über das Dasein als ein Unglück.[1] Der düstere Gedanke bei Betrachtung aller, dieser Welt anhaftenden Schmerzen, wird durch die Ueberzeugung von der Realität der Seelenwanderung noch in einer entsetzlichen Perspektive nach der Vergangenheit und Zukunft hin, verstärkt: «Die Wanderung (Samsâra) der Wesen, ihr Jünger, hat ihren Beginn in der Ewigkeit. Kein Anfang lässt sich erkennen, von welchem an die Wesen, im Nichtwissen befangen, vom Durst nach Dasein gefesselt, umherirren und wandern. Was meint ihr, ihr Jünger, was ist mehr, das Wasser, das in den vier grossen Meeren ist, oder die Tränen, die geflossen und von euch vergossen sind, wie ihr auf diesem weiten Wege umherirrtet und wandertet und jammertet und weintet, weil euch zu teil wurde was ihr hasstet, und nicht zu teil wurde, was ihr liebtet? Der Mutter Tod, des Vaters Tod, des Bruders Tod, der Schwester Tod, des Sohnes Tod, der Tochter Tod, Verlust der Verwandten, Verlust der Güter, das alles habt ihr durch lange Zeiten erfahren.»[2]

Charakteristischer für den Buddhismus ist die *zweite Wahrheit*, die Entstehung des Leidens. Das Leiden entsteht im Menschen, weil der Mensch am Dasein haftet. Im Menschen lebt nicht nur ein Durst nach Lüsten, sondern nach Leben überhaupt. Da aber das Dasein leidvoll ist, wird das Leiden bleiben, solange die Menschen lebensdurstig sind und nach Wiedergeburt verlangen. Nicht genug damit, produzieren die Menschen auch noch Dasein, indem sie Karman hervorbringen. Die Kunst des Lebens besteht also in der Befreiung vom Upâdâna (Haften am Leben), damit das Karman seine Macht verliere und uns die Wiedergeburt erspart bleibe. Dies wird möglich durch die buddhistische Theorie von der *Reihenfolge der Kausalitäten*. An der Spitze dieser Reihe steht das Grundübel: die Unwissenheit (inbezug auf die vier Wahrheiten). Diese führt zu dem *Karman*, dieses zum Bewusstsein, das die Skandhas wieder zu einem *Individuum* verbinden. Im Individuum wirken wieder die *Sinne*, die durch Berührung mit der Aussenwelt *Empfindungen* erzeugen. Aus diesen erwächst der Durst (Tanhâ), aus diesem das

[1] Ebenda, l. c. S. 91/92.
[2] Oldenberg, l. c. S. 245/46.

Upâdâna (Haften), wodurch man in der *Seelenwanderung* (Samsâra) hängen bleibt. Die Seelenwanderung führt zu *Geburt* und mit der Geburt kommen *Krankheit*, *Alter*, *Tod* und alle übrigen Leiden über die Menschen.

Die Formel vom «Kausalnexus des Entstehens» hat bei Buddha folgenden Wortlaut:

«Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen (sankhârâ); aus den Gestaltungen entsteht Erkennen (vinnâna); aus dem Erkennen entsteht Name und Körperlichkeit; aus Namen und Körperlichkeit entstehen die sechs Gebiete (5 Sinne und als 6. das Denken, sowie deren Objekte); aus den 6 Gebieten entsteht Berührung (zwischen den Sinnen und ihren Objekten); aus der Berührung entsteht Empfindung; aus der Empfindung entsteht Durst; aus dem Durst entsteht Ergreifen (der Existenz, upâdâna); aus dem Ergreifen entsteht Werden (bhava); aus dem Werden entsteht Geburt; aus der Geburt entsteht Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmernis und Verzweiflung. Dieses ist die Entstehung des ganzen Reiches der Leiden.»[1] Nicht die letzte, wohl aber die mächtigste Ursache des Leidens ist der Durst. «Wen er bezwingt, der Durst, der verächtliche, der an der Welt festhaftende, dessen Leid wächst, wie das Gras wächst.»

«Wird aber — lautet die *dritte Wahrheit* — das Nichtwissen aufgehoben unter gänzlicher Vernichtung des Begehrens, so bewirkt dies die Aufhebung der Gestaltungen; durch die Aufhebung der Gestaltungen wird das Erkennen aufgehoben; durch die Aufhebung des Erkennens wird Name und Körperlichkeit aufgehoben; durch die Aufhebung von Namen und Körperlichkeit werden die 6 Gebiete aufgehoben; durch die Aufhebung der 6 Gebiete wird die Berührung (zwischen den Sinnen und ihren Objekten) aufgehoben; durch die Aufhebung der Berührung wird Empfindung aufgehoben; durch die Aufhebung der Empfindung wird der Durst aufgehoben; durch die Aufhebung des Durstes wird das Ergreifen (der Existenz) aufgehoben; durch die Aufhebung des Ergreifens wird das Werden aufgehoben; durch die Aufhebung des Werdens wird die Geburt aufgehoben; durch die Aufhebung der Geburt wird Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmernis und Verzweiflung aufgehoben. Dieses ist die Aufhebung des ganzen Reiches des Leidens.»[2]

---

[1] Ebenda. S. 254/256.

[2] Ebenda. S. 257.

Wir sahen, welche Rolle das Wissen schon im Vedânta spielte; dort ist die Erlösung ausschliesslich möglich in Erkenntnis. Ganz anders im Buddhismus. Hier ist das Wissen nur *Mittel* zur Erlösung, die selbst lediglich durch die moralische Selbstentäusserung bewerkstelligt werden kann.[1]

Hat der Buddhist sich das Wissen um die vier Wahrheiten zu eigen gemacht, so sieht er das verderbliche des Haftens am Irdischen ein, er steht gewissermassen hoch über der allgemeinen, leidenden Menschheit, im Vollbesitze der Erlösung. Damit kommen wir zu dem Begriffe des *Nirvâna*, der höchsten Seeligkeit, die der Buddhist in dem Augenblicke seines irdischen Lebens erreicht, wo er auf dem Stand der Sündlosigkeit und Leidlosigkeit angelangt ist.[2] Im *Brahmanismus* wird darunter eine Art hypnotischer Ruhezustand begriffen, im *Jainismus* ein bewusstloses Weiterleben, im *Buddhismus* bedeutet es aber ein Erlöschen der Begierde und konsequentermassen — wie aus der ganzen Theorie folgt — auch eine gänzliche Vernichtung der Existenz. Freilich hat Buddha diese Konsequenz nicht gezogen.

Wer schon bei Lebzeiten Nirvâna erreicht, ist nach Buddha, ein von den Göttern Beneideter. «Wessen Sinne in Ruhe sind — heisst es in den Sprüchen des Dbammapada — wie Rosse wohlgebändigt vom Lenker, wer den Stolz von sich gelegt, alle Unreinheit überwunden hat, den also Vollendeten beneiden die Götter selbst.»

Dehnen wir nun den Begriff über den Tod hinaus weiter, so bedeutet auch da das Nirvâna das Eingehen des Geistes zu einer seligen Ruhe, die von den Freuden der vergänglichen Welt so himmelweit entfernt ist wie von ihrem Leide.

«Wo es kein Etwas gibt, wo es kein Festhalten gibt, die Insel, die einzige: das Nirvâna nenne ich sie, das Ende von Alter und Tod.»

«Versenkten Geistes die Unentwegten, die gewaltig ringen immerdar, sie ergreifen das Nirvâna, die Weisen, den Gewinn, über den kein anderer Gewinn geht.»

«Hunger ist die schwerste Krankheit; die Sankhâra sind das

[1] Nicht wie Möbius, l. c. S. 248, in gänzlicher Verkennung der buddhistischen Lehre meint, ihre Anhänger seien der Ansicht, „dass es den Menschen nur an Erkenntnis fehle, dass man sie ihnen nur zu predigen brauche, um Einsicht und Besserung zugleich zu erlangen".!

[2] Oldenberg, l. c. S. 305/309.

schwerste Leid; dies erkennend wahrhaftig erlangt man das Nirvâna, die höchste Seligkeit. »[1]

Die *vierte Wahrheit*, der Weg zur Aufhebung des Leidens, zeigt uns die ethische Seite von Buddhas Lehre. Die massgebenden, immer wiederkehrenden Momente sind: Rechtschaffenheit, Contemplation und Weisheit.

In einer seiner letzten Predigten fasst Buddha diese drei Gedanken wie folgt zusammen: « Dies ist Rechtschaffenheit. Dies ist Sichversenken. Dies ist Weisheit. Von Rechtschaffenheit durchdrungen ist Versenkung fruchtbar und segensreich; von Versenkung durchdrungen ist Weisheit fruchtbar und segensreich; von Weisheit durchdrungen wird die Seele ganz und gar von aller Unreinheit erlöst, von der Unreinheit der Begier, von der Unreinheit des Werdens, von der Unreinheit des Irrglaubens, von der Unreinheit des Nichtwissens. »[2]

Nächstenliebe, ruhiges Ertragen etwaiger Feindseligkeiten ohne Gedanken an Rache, Uebung des Freundschaftsgefühls, Wohlwollen gegen alle Wesen und endlich die sittliche Arbeit am eigenen Innern sind die Tugenden, die den wahren Jünger Buddhas auszeichnen. Ueber diesen Vorstufen der Erlösung aber steht für den buddhistischen Mönch die Kontemplation, die Flucht aus der Welt. Und hier liegt die Schattenseite dieser Lehre. Die passive Seite des sittlichen Lebens überwiegt die aktive, denn alle Tat auch die beste, ist in letzter Linie doch immer noch eine Fessel auf dem Wege, der aus der Wiedergeburt führt, darf also niemals für das höchste gehalten werden. Als notwendige Folge ergibt sich hieraus das Fehlen eines positiven Pflichtgefühls, die Verachtung der Arbeit, der Frau und aller Bedingungen des irdischen Lebens. Wie der Buddhismus fast ausschliesslich Verbote und keine Gebote kennt, so ist für den eigentlichen Heiligen, den Mönch, die Sittlichkeit etwas rein negatives. In einer Religion, in der das Handeln eine Fessel ist, hat man den Gipfel der Passivität erreicht, je mehr man einem Toten gleicht. Völlige Apathie ist dann der irdische Idealzustand.

Insofern hat *Ludwig Stein* Recht, wenn er von einem « pessimistisch-buddhistischen Bazillus » spricht[3] und wir fühlen uns deshalb

---

[1] Ebenda l. c. S. 328/29.

[2] Ebenda l. c. S. 332.

[3] Ludwig Stein, An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie. Freiburg i. B. 1899. S. 342.

eins mit ihm, wenn er sagt: «Wir suchen die Widerstände, statt sie, wie der Buddhismus zu meiden . . . Ginge es nach dem Buddhismus, dann würde man aus lauter Mitleid mit sich und anderen kein Tier umbringen, und die nächste Folge wäre natürlich die, dass die Tiere sich so zahlreich vermehren würden, dass sie uns umbringen müssten.» Und an anderer Stelle: «Der Buddhismus hat das älteste Kulturvolk der Erde ebenso zu Grunde gerichtet, seelisch deprimiert und heruntergezüchtet wie Confucius und Laotsee das uralte Kulturvolk Chinas.»[1]

Wenig erhebend ist im Buddhismus auch die langanhaltende Betrachtung einer Leiche lediglich zu dem Zweck, um nicht zu vergessen, dass unser Körper eines Tages ebenso aussehen wird. Der Mutter, die über ihr totes Kind trauert, weiss Buddha keinen anderen Trost als den, dass er sie in alle Häuser herumschickt, um sie die Erfahrung zu lehren, dass jedes Haus sein eignes Leid habe, und dass «die Toten viele, die Lebenden wenige sind.» Schopenhauer akzeptiert — wie wir sehen werden — diese trübseligen Folgerungen mit hartnäckiger Lust. Jene buddhistische Uebung aber, immer zu bedenken, dass man nur wider seinen Willen Nahrung einnimmt, hatte, wie uns Grisebach zu erzählen weiss, durchaus nicht den Beifall unseres Philosophen.

2. Die Seelenwanderungslehre bei den Griechen.

Ist die vorsokratische griechische Philosophie in ihren Hauptprämissen ganz ohne äussere Einflüsse, *bloss* aus dem griechischen Geiste herausgeboren oder steht auch sie in einem grossen, welthistorischen Zusammenhange mit Jahrhunderte lang vergangenen, mehr oder minder verworrenen methaphysischen Spekulationen asiatischer Priesterschulen? Diejenigen hochverdienten Männer, welche wie Brandis, Ritter, Zeller u. a. diese Frage haben entscheiden wollen, ohne die Orientalen zu beachten, haben den Orient nur ungenügend gekannt, von ihm viel zu gering gedacht, und alle Nachrichten von dem Zusammenhange der ältesten griechischen Philosophen mit dem Orient meist zu einseitig verworfen; es ist

[1] Ebenda l. c. S. 334/35 und 341/42.

das Verdienst Röths[1], von Ecksteins[2], Gomperz'[3], Rohdes[4] die kosmologischen, philosophischen, völkerpsychologischen, kurz die geistigen Beziehungen der Orientalen und Griechen mit unvergleichlicher kritischer Schärfe und psychologischer Feinheit nachgewiesen und dargestellt zu haben.

Die grichischen Denker übernahmen zweifellos niemals und nirgends kritiklos all das, was ihnen von den Anschauungen orientalischer Völker bedeutend erschien. Aber ebenso zweifellos ist es, dass der hellenische Geist mit seiner Lebhaftigkeit und raschen Auffassung stets dazu neigte, das Neue und Gute in sich aufzunehmen, wo immer er es fand, um es hernach mit den eigenen Gedanken zu verquicken.

Wir gehen nicht so weit wie Hecker, welcher sagt: «Ueberall da, wo in der griechischen Philosophie die Mystik ihre geheimnisvollen Orakelsprüche raunt, ob im Kreise der Orphiker oder unter den weissgekleideten Pythagorasjüngern Süditaliens, da ist asiatischer Einfluss anzunehmen».[5] Aber dass man die Spuren orientalischen Geistes in der Darstellung der Seelenwanderungslehre, welche die griechischen Philosophen geben, ganz besonders bemerkt, ist eine Tatsache, die auch Gomperz und Rohde bestätigen. Schon dies eine Argument, dass der griechische lebenbejahende Gott im Grunde der pessimistischen Weltauffassung und der strengen Askese der orientalischen Denker abhold war, würde genügen, eine asiatische Beeinflussung dort anzunehmen, wo man allzu pessimistischen und asketischen Gedankenreihen begegnet. Dem sei nun, wie ihm wolle, immerhin lässt sich die *Möglichkeit*, dass Pythagoras, Empedokles und Plato, wie auch Pindar und die Mysterien ihre Ansichten von einer Metempsychose unter orientalischem Einfluss ausgebildet haben, nicht gänzlich beiseite schieben. Vorweggenommen sei jedoch dies, dass die Metempsychose der griechischen Philosophen nur allegorisch aufgefasst sein will, während die Inder ja eine vollkommen materialistische Vorstellung der Seelenwanderung gelehrt hatten.

[1] Röth, Unsere abendländische Philosophie. Mannheim 1862.

[2] v. Eckstein, Ueber die Grundlagen der indischen Philosophie und deren Zusammenhang mit den Philosophemen der westlichen Völker. In „Indische Studien". Bd. II. Berlin 1853. S. 369—388.

[3] Th. Gomperz, Griechischer Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. 2 Bände. Leipzig 1903. Bd. I. S. 102/103.

[4] Erwin Rhode, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 2 Bände. Tübingen und Leipzig 1903. Bd. II. S. 167.

[5] Hecker. l. c. S. 2/3.

a) Pythagoras.

Wo die Seelenwanderung nicht nur physisch gemeint, sondern mit dem Glauben von der moralischen Verderbnis und Unseligkeit aller Wesen und notwendigen Reinigung und Rückkehr zu Gott verbunden ist, da ist sie, wie wir nun wissen, dem brahmanisch-buddhistischen System entlehnt, und also indischen Ursprungs.

Man muss dies vorwegnehmen, wenn man eine ebenso einfache wie plausible Erklärung dafür sucht, weshalb man den Begriff der Metempsychose in der Lehre des Pythagoras von so reichlichem orientalischem Gedankenwerk umrankt sieht und sogar alle indischen Nebenbestimmungen in seiner Lehre wiederfindet. Der Grund ist eben der, dass der Seelenwanderungsgedanke *keine* hellenische Erfindung war, obgleich zugegeben werden soll, dass er bald hernach mit hellenischem Geiste und Scharfsinn angeeignet und *umgebildet* worden ist. Wollte man dies leugnen, dann müsste man auch die ältesten und verhältnismässig besten Nachrichten von der pythagoreischen Lehre als unglaubwürdig und unzuverlässig verwerfen.[1]

Dass die Seelenwanderungslehre der *pythagoreischen* Schule auf ihren Gründer selbst zurückzuführen ist, auf Pythagoras, scheint mit Sicherheit daraus hervorzugehen, dass schon Aristoteles die Seelenwanderungslehre «pythagoreisch» nennt.[2]

Bekannt genug ist jener Spottvers, mit dem Xenophanes Pythagoras bedacht hatte: Pythagoras habe, als er einmal einen Hund misshandeln sah und winseln hörte, voller Mitleid ausgerufen: «Lass ab und schlage ihn nicht! Denn es ist die Seele eines befreundeten Mannes, die ich an dem Ton ihrer Stimme erkenne.»[3]

Bekannt und psychologisch wertvoll für uns ist auch all das Wundersame, das Pythagoras von dem Vorleben seiner eigenen Seele zu erzählen gewusst hat und das Lucian in einem Dialoge «Der Hahn» so köstlich persiflierte.

Dass bei den gallischen Druiden die Lehre der Seelenwanderung heimisch war, wissen wir[4], weniger, auf welchem Wege sie dahin gelangt war. Dass sie den Etruskern und überhaupt im alten

[1] L. v. Schröder, Pythagoras und die Inder. 1884.

[2] Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen. Leipzig 1892. Band I, Teil I, S. 450.

[3] Dr. Wilhem Bauer, Der ältere Pythagoreismus. In „Berner Studien". Bern 1897. S. 162. Vgl. Th. Gomperz, Griechische Denker. l. c. S. 100.

[4] Vgl. Rohde. l. c. Bd. II, S. 134, Anmerkung 3.

Italien noch vor Pythagoras bekannt war, ist wahrscheinlich. Von der Verbreitung dieser Lehre selbst im äussersten Norden finden sich Spuren bei den Alten. Brachte Pythagoras sie vom Auslande herüber, so konnte er sie wohl nur im westlichen Asien kennen gelernt haben.

Scheint es doch sogar, als sei selbst die pythagoreische *Zahlenmystik*, die als eine vollkommen eigene philosophische Erfindung des Pythagoras betrachtet zu werden pflegt — stellt sie doch selbst Gomperz noch so dar[1] — als sei selbst diese Philosophie der Zahl *indischen* Ursprungs. Die metrischen und rythmischen Zahlenbewegungen, nach deren Ordnung sich (in der Chândogya Upanishad) Götter-sklaven, das Weltall als Weltkörper füllend, um das Zentrum des Weltalls, die Sonne, bewegen, finden wir in eng verwandter Form bei der pythagoreischen Zahlenlehre und Harmonik als leitenden Grundgedanken. «Es sind die Fundamente, auf denen Pythagoras das Gebäude seines Systems errichtete, das nachher von Platon seine grossartige Vollendung erhielt.»[2]

Vollkommen indischen Charakters ist auch die pythagoreische Legende, Pythagoras habe bei seiner Fahrt in den Hades die Seelen Homers und Hesiods zur Strafe für ihre Aussagen über die Götter schweren Martern unterworfen gesehen[3] — eine Legende, die uns lebhaft an das Zwiegespräch Naciketas mit dem Todesgotte Yama gemahnt.[4]

Der Seelenwanderungsgedanke, meint Gomperz[5], lasse sich auf *einen* Ausdruck zurückführen: *den Sündenfall der Seele*. Die Seele ist göttlicher Herkunft, das irdische Dasein ist ihrer unwürdig. Sie ist wegen früher begangener Sünden an den Leib gefesselt, der ihr Kerker und ihr Grab ist.[6] Lediglich durch ihre eigene Schuld wurde sie aus der himmlischen Herrlichkeit in das unreine Erdenleben gestürzt, wo sie Strafe erleiden und ihre Fehler sühnen muss. Nach dem Tode wird sie, je nach ihrer Makellosigkeit, in den Kosmos

---

[1] Gomperz, l. c. Bd. I, S. 83—86.

[2] Vgl. Albrecht Weber, Indische Studien. l. c. Bd. II, S. 385—387, wo die Zusammenhänge der Zahlenmystik bei Indern und Pythagoras weiter ausgeführt sind.

[3] Zeller. l. c. S. 457.

[4] Chantepie. l. c. S. 49/50.

[5] Gomperz. l. c. Bd. I, S. 103.

[6] Eduard Zeller. l. c. S. 451/452.

oder in den Tartarus kommen oder auch zu neuer Wanderung durch Menschen- und Tierleiber verdammt. Aber Busse und innere Reinigung befähigen sie wieder, in ihre ursprüngliche Heimat, zu Gott, zurückzukehren. Zwiefach kann diese Reinigung vor sich gehen: durch Unterweltsstrafen und durch den Kreislauf der Geburten. Gerade diese beiden völlig *verschiedenen* Mittel zur Erreichung *eines* Zweckes lassen vermuten, dass die Unterweltsstrafen eine der pythagoreischen Metempsychose ursprünglich fremde, erst nachträglich hinzugefügte *orphische* Beigabe sind.[1]

Irdisches Leid und irdische Unreinheit auf der einen, und göttliche Seligkeit und göttliche Reinheit auf der anderen Seite bilden den Kern der *orphisch-pythagoreischen* Lebensanschauung. Aus dieser Quelle fliesst das Verlangen nach Reinigung, nach Entsühnung und nach der endlichen Erlösung. Das Ziel ist freilich schwer zu erreichen, denn *ein* Erdendasein reicht noch nicht hin. um die erdgebundene, befleckte Seele zu reinigen und zu entsühnen.[2] Eine lange Reihe von Wiedergeburten steht ihr bevor, ein jahrtausendelanger Bussgang, unterbrochen und verschärft durch Strafen. Als ein reiner Dämon — eine Art körperloser Seele, die sich teils unter der Erde, teils im Luftraum aufhält und die Fähigkeit besitzt, den Menschen zu erscheinen[3] — kehrt sie erst später in die Gemeinschaft der Götter zurück, der sie entstammt. «Aus dem Kreis entfloh ich, dem lastenden, trauererfüllten.» Erst wenn die Unterweltsgottheiten das Wort gesprochen haben: «Ein Gott wirst du sein statt eines Sterblichen», ist die Seele erlöst.

Man vergleiche nun diese Ausführungen mit denen der Vedântaphilosophie und des Buddhismus, und man wird finden, dass sich die verblüffende Parallele der pythagoreischen Anschauungsweise mit der indischen ganz von selbst aufdrängt.

Wichtig für die pythagoreische Lehre ist, dass die Seele nach dem Austritt aus dem Körper frei in der Luft umherschwebt, worauf wohl die abergläubische pythagoreische Annahme beruht, dass die Sonnenstäubchen Seelen seien.[4] An dem Ort und in dem Augenblicke, wo nun ein neues Wesen zu existieren beginnt (bei der Kon-

---

[1] Vgl. Gomperz. l. c. Bd. I, S. 111. Ferner Rohde. l. c. Bd. II, S. 131 bis 136; endlich E. Zeller. l. c. S. 455.

[2] Rohde. l. c. Bd. II, S. 121/122.

[3] Zeller. l. c. S. 455/456.

[4] Rohde. l. c. Bd. II, S. 161/162.

zeption oder während des Fötallebens oder im Moment der Geburt) ist deshalb auch stets eine Seele vorhanden, die in den Körper eingeatmet wird. Nicht festgestellt ist, wie sich die Pythagoreer den Zustand nach dem Tode dachten. Ob sie — wie Plato — glaubten, die Seele müsse, vor ihrer Wiederverbindung mit einem Körper, im Hades sühnen, ferner welche Frist von ihrem Austritt aus einem Körper und ihrem Wiedereintritt in einen anderen verstreichen müsse, sodann ob sich die Verbindung der Seele mit dem Körper durch Wahl oder natürliche Verwandtschaft oder durch den Willen der Gottheit vollziehe.[1] Man weiss dagegen bestimmter, dass sie dachten, jede Seele lebe in jeder Weltperiode unter den gleichen Umständen wie in den früheren. Eudemos, einem aristotelischen Schüler, verdanken wir diese wichtige Kunde, der als Lehrer der Philosophie, Astronomie und Geometrie auch mit dem Pythagoreismus gründlich vertraut gewesen sein muss. «Wenn man den Pythagoreern glauben will . . . ., so werde auch ich dereinst mit diesem Stäbchen in der Hand zu euch, die ihr wieder grade so wie jetzt vor mir sitzen werdet, schwatzen, und nicht anders wird es sich mit allem übrigen verhalten.»[2]

Unbestreitbar ist die Seelenwanderungslehre der Pythagoreer sehr bedeutsam in *ethischer* Hinsicht, wenn sie auch mit dem pythagoreischen *philosophischen* System nicht oder doch nur lose verknüpft zu sein scheint. Aber *gerade* dass sie in so loser Verbindung mit den philosophischen Anschauungen des Pythagoras steht, ist ein Beweis mehr für ihre fremde Herkunft.

Allein lassen wir diese Streitfrage auf sich beruhen und verlieren wir unterdessen unser Ziel nicht aus dem Auge, welches ja immer nur dies sein kann, zunächst die Quellen der Schopenhauerschen Seelenwanderungslehre aufzuzeigen und nachzuweisen, wie er diese Quellen zu fassen versteht, so dass sie alle bei ihm in einem grossen Strome zusammenmünden.

b) Empedokles.

In panegyrischen Worten preist Empedokles den «gewaltigen Geistesreichtum» des Pythagoras, dem er lebhafte und dankbare Verehrung zollt.[3] Nach pythagoreischem Vorgang hat Empedokles

[1] Zeller. l. c. S. 454.
[2] Zitiert nach Gomperz. l. c. Bd. I, S. 112/113.
[3] Gomperz, l. c. Bd. I. S. 199.

eine Seelenwanderung gelehrt und unter dieser Form soll sich ihm die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele verhüllt haben.[1] Doch fragt es sich, wie er ein seinen Grundsätzen so widersprechendes Dogma verstanden habe, und ob seine Worte allegorisch oder buchstäblich zu nehmen sind. Zwar scheint es fast ausser Zweifel, dass man in seinen Worten mehr als einen bloss mystisch-symbolischen Ausdruck finden müsse. Denn Empedokles spricht im strengsten und feierlichsten Tone vom Fall der Seelen, die, wegen früher begangener Sünden, aus der Fülle der Seligkeit nach dem ewigen Gesetze der Notwendigkeit in die Welt der Finsternis, des Irrtums, der Gegensätze versunken wären, wo sie, an die Fessel des Leibes gebannt, auf Myriaden von Jahren, alle Gestalten lebendiger Wesen durchwandernd, als arme Verbannte leben müssten.[2] Auf ihrer Wanderung sollen die verstossenen « Dämonen » nicht bloss in menschliche und tierische, sondern auch in Pflanzenleiber eingehen, doch werden den besseren, wie wir noch sehen werden, stets die edelsten Wohnsitze vorbehalten. Ob Empedokles für alle Seelen eine gleich grosse Zeitdauer ihrer Wanderung annahm, und wie er diese bestimmte, ist nicht bekannt. Er nimmt jedenfalls einen Stufengang in der Wanderung der Seelen vom Unvollkommenen zum Vollkommenen an, wobei indessen auch der Rückgang in das Unvollkommenere nicht ausgeschlossen ist, wie Empedokles selbst schon Vogel, Strauch und Fisch, Knabe und Mädchen gewesen zu sein behauptet.[3] Und eben weil eine Menschenseele sich zuweilen auch in einem Tierkörper befinden kann, motiviert sich das empedokleische Verbot der Fleischspeisen von selbst. Das Töten der Tiere ist nach dem überall zugrunde liegenden Begriff der Seelenwanderung so äusserst anstössig oder besorgniserregend, weil man dadurch, ohne es zu wissen und unverschuldeter Weise in den Fall kommen könnte, eine nahe verwandte oder ehemals befreundete Menschenseele in ihrer gegenwärtigen Hülle zu verwunden und blutig zu verletzen. Aus eben diesem Grunde verwirft Empedokles auch das Opfern der Tiere. « Der verblendete Vater, der ein den Göttern wohlgefälliges Opfer darzubringen wähnt, schlachtet unwissentlich den eigenen Sohn und bereitet sich, indem er Worte des Gebetes murmelt, eine verhängnis-

[1] Zeller l. c. Bd. 1, Teil 2. S. 811.

[2] Gomperz, l. c. Bd. I. S. 199. Vgl. Zeller, l. c. S. 806.

[3] Vgl. Rhode, l. c. Bd. II. S. 180. Gomperz, l. c. Bd. I. S. 199 und Zeller, l. c. Bd. I, Teil 2. S. 806.

volle Mahlzeit. Ebenso verzehren Söhne die Mutter und zu spät rufen die Schuldigen den Tod herbei, der sie von der Verübung grauser Missetat bewahrt hätte.»[1]

Fast mit denselben Worten — und eben deshalb scheint uns diese Digression geboten — drückt Friedrich Schlegel diesen Gedanken aus: «Nur mit heiliger Scheu sollten die Menschen das Blut der Tiere vergiessen, die ihnen zur Nahrung dienen: denn immer bleibt es *verwandtes* Blut, der in allen tellurischen lebendigen Geschöpfen pulsierenden Erdseele.»[2]

Freilich hätte Empedokles konsequent sein wollen, so musste er sein Verbot auch auf die *Pflanzenkost* ausdehnen; dies ging allerdings nicht, wenn er nicht wollte, dass man Hungers starb. Deshalb scheinen uns Pythagoras und Plato auch konsequenter, welche trotz der Seelenwanderungslehre sich den Genuss der Fleischkost nicht versagten. Freilich schliesst Gladisch[3] gerade umgekehrt: *weil* Pythagoras und Plato fleischliche Nahrung nicht verschmähten, können sie auch keine Seelenwanderung angenommen haben, ein Schluss, den schon Zeller in richtiges Licht gesetzt hat.»[4]

Uns scheint es aber geboten auch hier zu erwähnen, dass diese grosse Tierfreundlichkeit, welcher doch die empedokleische Lehre des Fleischverbots entspringt, dem *griechischen* Volke nie in starkem Masse eigen war. Es ist ein *fremdes* Element. Wohl hat es in *Indien* und Aegypten heilige Tiere gegeben, niemals aber in Griechenland.[5]

Empedokles erwähnt verschiedene Stufen der sukzessiven Reinigung der Seelen und, während er die gefallenen Dämonen ruhelos von einem Element ins andere schleudern lässt, weist er die besten Seelen nach dem Tode den edleren Geschöpfen, dem Löwen und dem Lorbeer an, und als die höchsten Grade der gereinigten, veredelten Menschheit nennt er das Leben der Aerzte, Seher, Sänger, Volkslenker, aus denen dann im weiteren Fortschritte Götter hervor-

[1] Zitiert nach Gomperz, l. c. Bd. I. S. 199. Vgl. Rhode, l. c. Bd. II. S.180—182 und Zeller, l. c. S. 809.

[2] Fr. Schlegel, Sämtliche Werke. Wien 1846. Bd. XIII (Philosophie der Geschichte). S. 167.

[3] A. Gladisch, Empedokles und die Aegypter. Leipzig 1858. Und derselbe: Empedokles und die alten Aegypter. Noacks Jahrbuch für spekulative Philosophie. 1847. Heft 4 Nr. 32, Heft 5 Nr. 41.

[4] Zeller, l. c. Bd. I, Teil 1. S. 452.

[5] Gomperz, l. c. Bd. I. S. 102

gingen; endlich preist er auch ein seliges, von allem Kummer befreites, unsterbliches, ewig junges Leben der Gereinigten mit den Göttern.[1]

«Thoren denken, es könne zu sein beginnen, was nie war,
Oder es könne, was ist, vergehen und gänzlich verschwinden.
Jetzt will ich Euch noch weiter die Wahrheit enthüllen: von Natur gibts
Keine Geburt des Sterblichen, keine vollkommne Vernichtung,
Nichts als lauter Gemisch, und wieder Trennung der Mischung;
Und dies nennen dann Tod und Geburt unwissende Menschen.»

Dennoch lässt sich schwer begreifen, wie derselbe Philosoph, der alles, auch das Wesen der Seele, auf Mischung und Entmischung der Elemente zurückführte, zugleich die Fortdauer derselben als einer individuellen, wenn auch in anderen Formen, lehren konnte und also eine theologische physiologische Ansicht in einem Atem vertrat. Man wird dem Urteil des Sextus darin beistimmen müssen, sagt Zeller, das Empedokles nur von der allgemeinen Seele habe reden wollen, die alles durchdringe und uns eines Wesens mache mit Tieren und Pflanzen, dass er gewissermassen also einen Panpsychismus gelehrt habe.

Gomperz,[2] dessen Auffassung auch von Rohde geteilt wird,[3] will diesen Dualismus nicht widerspruchsvoll finden; er erklärt ihn vielmehr durch die Zweiseelentheorie Homers, wonach ein grosser Unterschied bestehe zwischen Psyche (Seele) und Thymós (Rauch). «Der vermeintliche Widerspruch ist zum Teil nicht vorhanden, zum Teil ist er keineswegs auf Empedokles beschränkt. Der Seelendämon ist für diesen, so wenig als die «Seele» (Psyche) für die meisten seiner Vorgänger der Träger der ein Individuum oder eine Gattung kennzeichnenden seelischen Eigenschaften. Sie (die Psyche) scheint nur vorhanden, um sich im Tode vom Körper zu trennen und ihn in der Unterwelt fortlebend zu überdauern. Nicht ein einziges Mal wird sie als das Agens bezeichnet, das in uns denkt, will oder empfindet. Alle diese Eigenschaften werden einem ganz anders gearteten, einem vergänglichen, beim Tode des Menschen und auch der Tiere in der Luft zerflatternden Wesen zugeschrieben (Thymós).»

[1] Rhode, l. c. Bd. II. S. 178. Vgl. Zeller, l. c. Bd. I, Teil 2. S. 807.
[2] Gomperz, l. c. Bd. I, S. 200.
[3] Rohde, l. c. Bd. II, S. 180/187.

Diese Erklärung scheint uns aber doch etwas zu weit hergeholt; zum mindesten ist sie sehr unbefriedigend. Jedenfalls hat Empedokles selbst nicht das Geringste getan, um diesen auffallenden Widerspruch in seiner Lehre auszugleichen. Was er von der Bewegung der Grundstoffe sagt, hat mit seiner Metempsychose keinerlei sachlichen Zusammenhang und es ist nicht anzunehmen, dass er die Seelenwanderung mit dem Kreislauf der Elemente verwechselt oder gar in einen Topf geworfen habe.[1]

Gewiss wollte Empedokles durch einen, dem allgemeinen Bewusstsein zugänglicheren Ausdruck seinen Grundsatz recht deutlich machen, dass kein Wesen in nichts zerfalle, Geburt und Tod nichts sei, und nur ein Thor meinen könne, das Sein sei auf das jetzige Leben beschränkt, und nach der Auflösung des Einzelnen trete für dasselbe das Nichtsein wieder ein, aus dem es früher hervorgetreten sei. Darum wählte er die bereits von den Pythagoreern aufgenommene Vorstellung von einem Formenwechsel aller Dinge, einer allgemeinen Seelenwanderung durch alle Reiche der Natur, einer allmählichen Reinigung von dem Ungöttlichen und Tierischen, um unter der Hülle dieses Bildes die Gedanken, dass allgemeines Leben die Natur durchdringe und dass in ihr alles stufenweise vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreite, sinnlicher und lebendiger vorzutragen. Hierbei muss freilich zugegeben werden, dass Empedokles nicht immer streng an der symbolischen Bedeutung seiner Bilder festgehalten hat, sondern oft genug scheint ihn das unüberwindliche Bedürfnis individueller Fortdauer fortgerissen und zu weiteren Ausführungen des Symbols getrieben zu haben, als für seinen nächsten Zweck nötig war. Im wesentlichen aber war seine Seelenwanderung doch dadurch von der pythagoreischen verschieden, dass sie mehr in der Weise eines kosmogenischen Mythus das physische Leben der Dinge darstellen sollte, während die pythagoreische mehr eine ethische Tendenz hatte, und einer auf sittliche Zwecke hinwirkenden Lehrdichtung glich. Deshalb muss man es mit Vorsicht aufnehmen, wenn Schopenhauer sagt:[2] «Zur Lehre von der Metempsychose, die mit der Weltansicht des Pythagoras zusammenhängt, bekennt Empedokles sich auf das Entschiedenste.»

[1] Zeller, l. c. Bd. II. Teil I, S. 810/811.

[2] Schopenhauers Werke, l. c. Bd. IV, S. 52.

c. Plato.

Die indische Religion geht aus von dem Begriffe der Gottheit, als eines einigen, allverständigen, allmächtigen Wesens, aus dessen Fülle und Kraft alle Dinge hervorgegangen seien. Dieses Urprinzip ist, wie wir sahen, rein geistiger Natur, daher muss auch Alles, was aus ihm hervorgeht, beseelt sein; ein Dualismus wird streng vermieden. Wie die tägliche Erfahrung lehrt, ist nun aber diese durch Emanation aus der Urkraft entstandene Welt keineswegs vollkommen; es fand also ein Herabsinken auf eine niedrigere Stufe des Daseins statt. Auf die Frage nach dem Warum, dem Grunde jener Emanation, erhalten wir nirgends eine befriedigende Antwort; selbst in den indischen Systemen ist dies einer der schwächsten Punkte und bei der Darstellung der Schopenhauerschen Lehre von der Metempsychose werden wir Gelegenheit haben, näher darauf einzugehen.

Während in den indischen religionsphilosophischen Systemen aus der als feststehend angenommenen Voraussetzung der Identität von Geist und Materie, der Gedanke der Seelenwanderung ganz natürlich hervorgeht, ist dieser Gedanke bei Plato nicht so einleuchtend aus den Prämissen seines Systems abzuleiten.[1] Seele und Materie sind bei ihm vollständig getrennt und es ist nicht einzusehen, warum eine Seele beim Verlassen ihrer äusseren Hülle, notwendig in eine neue einzugehen hat. Allerdings wird von Plato zur Bekräftigung einer solchen Annahme physikalischer Metempsychose, *ganz im indischen Sinne*, das *moralische* Moment von Schuld und Sühne herangezogen: die schlechten Seelen sinken immer tiefer in Unvollkommenheit, in dunklere Umhüllungen, die besseren steigen immer höher zur lichten Urquelle hinauf, die Neigung zu Gut oder Böse bestimmt also den Weg jeder Seele. Damit beantwortet sich auch die Frage nach dem Grunde all des Elends dieser Welt sehr einfach: es ist eben die Verschuldung, die man sich in einem früheren Leben zugezogen hat. Ein weiterer Vergleichspunkt für die nahe Verwandtschaft indischer und platonischer Ideen gibt uns die Vorstellung über das Verhältnis der Gottheit zur Welt: In der indischen Philosophie wird angenommen, dass die Gottheit abwechselnd schlummere und wache; wacht die Gottheit, so entsteht und bildet sich die Welt, schlummert Brahma, so vergeht, versinkt alles. Bei Plato

[1] Rohde, l. c. Bd. II. S. 278.

erschafft Gott im Anfange die Welt und bringt sie in Gang; dann aber überlässt er sie sich selbst, worauf sie sich ganz verkehrt und rückgängig bewegt, bis sie sich wieder im Chaos auflöst, wo dann die Gottheit dieselbe Operation noch einmal vornehmen muss. «Alle diese Anschauungen waren der griechischen Denkart so fremd, der herrschenden religiösen Ueberzeugung so widersprechend, dass die Vermutung, Plato habe hier aus orientalischen Quellen geschöpft, wohl begründet erscheint. Keineswegs aber soll Plato mit dieser Behauptung das Verdienst der Originalität abgesprochen werden; er hat jene Ideen, wenn auch nicht selbst erdacht, doch so eigentümlich entwickelt, gestaltet und ausgebildet, dass sie dadurch ganz zu seinem geistigen Eigentum geworden sind.»[1]

Platos Darstellung vom Ursprung und der Präexistenz der Seele, vom Zustand nach dem Tode und von der Wiedererinnerung, die er im Timäus und im Phädrus gibt, ist mehr mythisch als wissenschaftlich.[2] «Plato wird völlig und unverstellt zum theologischen Dichter, wo er, nach dem Vorbild der erbaulichen Dichtung, die Erlebnisse der Seele zwischen zwei Stationen der irdischen Wallfahrt ausmalt, oder die Stufengänge irdischer Lebensläufe beschreibt, die bis zum Tier die Seele hinunterführen.»[3]

Nachdem der Schöpfer das Universum und die Götter (Gestirne) hervorgebracht hatte, befahl er den Göttern die sterblichen Wesen zu schaffen. Sie bildeten den menschlichen Leib und das Sterbliche der Seele; der Weltbildner selbst aber schuf den unsterblichen Teil in demselben Gefäss wie früher die Weltseele. Ebenso nun wie die Vernunft sich keinem anderen Wesen anders mitteilen kann, als durch Vermittlung der Seele, ebenso hat die Seele Teil an

---

[1] Friedrich Schlegels philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806. Herausgegeben von Windischmann. Bonn 1836. S. 381.

Man vergleiche damit folgende Stelle bei Schopenhauer (Werke, l. c. Bd. I, S. 459): „Nie hat ein Mythos und nie wird einer sich der so wenigen zugänglichen, philosophischen Wahrheit enger anschliessen, als diese uralte Lehre des edelsten und ältesten Volkes, bei welchem sie . . . doch noch als alter Volksglaube herrscht und auf das Leben entschiedenen Einfluss hat, heute so gut, wie vor vier Jahrtausenden. Jenes non plus ultra mythischer Darstellung haben daher schon Pythagoras und Platon mit Bewunderung aufgefasst, von Indien oder Aegypten herübergenommen, verehrt, angewandt und wir wissen nicht wie weit, selbst geglaubt.

[2] Zeller, l. c. Leipzig 1889, Bd. II, Teil I, S. 817.

[3] Rohde, l. c. Bd. II, S. 280.

der Idee des Lebens. Diese Idee ist ihr so wesentlich, dass der Tod gar nicht in sie einzudringen vermag. Die Seele ist vollkommen verschieden vom Körperlichen, dagegen der Idee verwandt. Ihrer wahren Natur nach ist die Seele ohne Anfang und Ende, frei von aller Mannigfaltigkeit, Ungleichheit und Zusammensetzung. In dieser Reinheit existiert sie jedoch nur ohne den trübenden Einfluss des Körpers. Der Aufenthalt der Seele im Körper ist ihr auch so wenig gemäss, dass sich Plato diesen Zustand nur durch ein Heraustreten der Seele aus ihrer ursprünglichen Lage zu erklären vermag und einen Trost für seine Unvollkommenheit nur in der Aussicht auf eine spätere Rückkehr in ihren Urzustand findet. Der Weltbildner schuf anfangs so viel Seelen, als es Gestirne gibt und setzte jede Seele auf einen Fixstern, mit dem Gesetz, dass sie erst von hier aus das Welttal betrachten und dann in einen männlichen Körper gepflanzt werden solle. Wer nun als Mensch die Sinnlichkeit überwand, der sollte wieder zu seligem Leben in einen Stern zurückkehren;[1] wer ihr unterlag, kam bei der Wiedergeburt als Weib zur Welt und sank so immer tiefer herab bis zum niedersten Tier und wurde nicht eher von dieser Wanderung erlöst, als bis er durch Ueberwältigung seiner niederen Natur seine frühere Vollkommenheit wiedergewonnen hatte.

Im «Phädrus» gibt Plato eine abweichende Darstellung des Seelenwanderungsmythus. Wenn eine Seele, die ihre Begierde überwindet, dem Chor der Götter in den himmlischen Ort zur Anschauung der reinen Wesenheiten folgt, bleibt sie 10,000 Jahre hindurch körperlos. Die Seelen dagegen, die ihre höhere Abstammung vergessen, sinken zur Erde. Bei ihrer ersten Geburt werden sie in menschliche Körper gesetzt und je nach Würdigkeit wird ihre Lebensweise bestimmt.[2] Nach ihrem Tode werden sie gerichtet und für 1000 Jahre zur Strafe unter die Erde oder zur Belohnung in den Himmel versetzt.[3] Sind die 1000 Jahre um, so müssen beide, die Guten wie die Sündhaften, sich wieder eine neue Lebensweise wählen. Und bei dieser Wahl eben werden die Seelen teils in tierische oder aus tierischen wieder in menschliche Gestalten verpflanzt.[4] Solche Seelen aber, die ihr Erdenleben nach dreimaliger

[1] Rohde, l. c. Bd. II, S. 278.
[2] Gustav Hauffe, Die Wiedergeburt des Menschen. Leipzig 1897. S. 59/60.
[3] Wilhelm Friedrich, l. c. S. 49.
[4] Rohde, l. c. Bd. II. S. 272/277.

Wiederkehr stets im Streben nach den höchsten Gütern hingebracht haben — d. h. also die Philosophen — dürfen nach dem dritten Jahrtausend wieder in die überhimmlische Wohnung zurückkehren.[1]

In der «Republik» kommt Plato auf diese Darstellung zurück. Die Seelen wandern, nachdem sie den Körper verlassen haben, an einen Ort wo sie gerichtet werden. Die Sündenfreien werden zur Rechten in den Himmel, die Ungerechten zur Linken unter die Erde geführt. Beide haben zur zehnfachen Vergeltung ihrer Taten eine tausendjährige Reise zu vollbringen, die bei den einen voll seligen Entzückens, bei den andern voller Leiden ist. Nachdem die 1000 Jahre verstrichen sind, wählt sich jeder wieder ein irdisches Leben, ein menschliches oder tierisches. Und nur wer die allerschwersten Sünden beging, wird für immer in den Tartarus gestürzt.[2]

Im «Phädrus» wird dieser Sturz ohne jedes mythische Beiwerk als notwendige Folge eines *intellektuellen* Sündenfalles dargestellt, *der sich in der Seele selbst* vollzieht.[3]

Auch im «Staatsmann» spricht Plato gelegentlich von einem periodischen Eintritt der Seelen in die Leiber.

Im «Gorgias» gibt Plato eine ausführliche Beschreibung des Totengerichts.[4] Gänzliche Befreiung vom Körper — heisst es hier — wird als höchste Seligkeit, nur den Philosophen zu teil.[5] Bekannt genug ist, dass Plato immer nur dem Philosophen die Krone reicht; Platos Religion, in der, *wie bei den Indern*, «das höchste Wissen um das wahrhaft Seiende die Bedingung der Erlösung ist», kann deshalb gewiss nicht als eine solche bezeichnet werden, die auch für die Armen im Geiste bedacht ist.[6]

Ein weltnegierender Sinn spricht aus dieser Philosophie. Wie im Indischen liegt auch für Plato das wahre Sein *jenseits* der wirklichen Welt. Die wirkliche Welt ist Schein, Unruhe und Trug. Für alles Sichtbare und Materielle abzusterben, ist deshalb das Ziel des Lebens und es erreicht zu haben, die Frucht der Philosophie. Wie

---

[1] Auch Pindar nimmt eine Versetzung der Seele auf die Inseln der Glückseligen nach dreimaligem unbeflecktem Lebenslauf an. Vergl. Rohde, l. c. Bd. II, S. 204/222, ferner Friedrich, l. c. S. 49. Vergl. zu Plato: Gomperz, l. c. Bd. II, S. 299 und Rohde, l. c. Bd. II, S. 288.

[2] Gomperz, l. c. Bd. II, S. 276.

[3] Rohde, l. c. Bd. II, S. 270.

[4] Gomperz, l. c. Bd. II, S. 276.

[5] Zeller, l. c. Bd. II, Teil I, S. 822/828.

[6] Ebenda. l. c. S. 825/826, Anmerkung 31.

im indischen das Wissen, ist im «Phädon» die Philosophie die Erlöserin. Die Katharsis Platos ist nichts anderes als das indische von irdischen Lüsten reinigende Streben nach den drei Wahrheiten. «Rein werden, sich ablösen von dem Uebel, sterben schon in dieser Zeitlichkeit, das sind die immer wiederholten Mahnungen, die der Philosoph an die unsterbliche Seele richtet; ein durchaus negierendes Verhalten fordert auch hier, ihrem innersten Wesen entsprechend, die asketische Moral von ihr. Zwar soll diese Verneinung der Welt nur hinüberleiten zu höchst positivem Verhalten. Die Katharsis eröffnet nur den Zugang zur Philosophie selbst, die das allein Positive, allein unbedingt und in wahrer Bedeutung Seiende, allein in völlig hellem Verständnis als bleibendes Gut von der Vernunft zu Ergreifende, zu erreichen, mit ihm ganz zu verschmelzen lehrt. Nach dem Seienden hinüber sehnt sich die Seele des Denkers; der Tod ist ihr nicht nur eine Vernichtung der Leibesbande, die sie hemmten, sondern sehr positiv «Gewinn der Vernunfterkenntnis», auf die sie ihrem bleibenden Wesen nach, angelegt ist, also Erfüllung ihrer wahren Aufgabe. So ist die Abwendung vom Sinnlichen und Vergänglichen zugleich und ohne Uebergang eine Hinwendung zum Ewigen und Göttlichen. Die Flucht vor dem Diesseits ist in sich schon ein Eingreifen des Jenseitigen, ein Aehnlichwerden mit dem Göttlichen.»[1]

«In das Reich des Veränderlichen gestellt, soll der Denker alles, was sich hier ihm darbietet, verschmähen, überspringen, überfliegen, sich unmittelbar dem Unsichtbaren ganz hingeben, fliehen von hier dort hinüber, wo er, Gott ähnlich werdend, gerecht und rein sein wird durch Kraft seiner Erkenntnis.»[2] «Gott erkennen ist göttlich werden.»[3]

Wir haben uns absichtlich der Rohdeschen Worte bedient, um nicht der Tendenzfärberei beschuldigt zu werden und um durch Rohdes ebenso unparteiisches wie sicheres Urteil die *auffallende* Gleichheit des Platoschen Gedankenganges mit dem indischen darzutun.

Diese ganze oben mitgeteilte Vorstellungsweise benutzt Plato auch in der Lehre von der Wiedererinnerung, um rätselvolle Er-

[1] Rohde, l. c. Bd. II, S. 288/289.
[2] Ebenda. S. 290/291.
[3] Ebenda. S. 294.

scheinungen des gegenwärtigen Lebens zu erklären.[1] Der sophistische Einwurf, dass man Bekanntes nicht lernen, Unbekanntes nicht suchen könne, wäre beispielsweise nicht zu beantworten, wenn das Unbekannte in mancher Beziehung nicht auch ein Bekanntes wäre, und zwar ein Bekanntes, das der Mensch früher (in einem früheren Leben) einmal gewusst und nur wieder vergessen hat. Die tägliche Erfahrung bestätigt diese Annahme. Es wäre sonst unmöglich, jemanden durch blosse Fragen Kenntnisse beizubringen, die ihm bisher ganz fremd waren, wenn sie nicht längst unbewusst in ihm lagen. Die Tatsachen des Lernens und begrifflichen Wissens lassen sich nur durch die *Präexistenz* der Seele erklären.[2] Mit dem Begriff der Präexistenz der Seele ist bei Plato der Unsterblichkeitsbegriff sehr eng verbunden. Eine Lehre steht und fällt mit der andern; es lässt sich daher nicht bezweifeln, dass es Plato mit der Präexistenzlehre sehr ernst war. Desgleichen wohl auch mit der Seelenwanderung. Da Lebendes nur aus Gestorbenem und Gestorbenes nur aus Lebendem werden kann, so müssen die Seelen zeitweise körperlos sein, um dann wieder periodisch in neue Körper einzutreten. Dieser Wechsel ist eine Folge des Kreislaufs, in dem sich alles Entstandene zwischen Entgegengesetztem hin- und herbewegt. Dies fordert übrigens auch die Idee der Gerechtigkeit. Denn wenn das Leben der Seele — wenn diese an keinen Körper gebunden ist — ein höheres ist, so wäre es ungerecht, wenn nicht jede Seele einmal hinabsteigen müsste und nicht jede sich wieder erheben könnte.

Auch dies ist von Plato sehr ernst und im dogmatischen Sinne vorgetragen. Die Annahme dagegen, dass eine Menschenseele auch in einen Tierleib gebannt werden kann, scheint einer symbolischen Deutung wohl zugängig, insofern als damit wohl gesagt sein soll, dass ein Mensch, wenn er sich ganz in das Sinnenleben verliere, zum Tier herabsinke.

* * *

Schopenhauer erwähnt in der «Welt als Wille und Vorstellung»[3] die Verbreitung der Seelenlehre unter Aegyptern und Griechen, unter den nordischen Völkern (wo sie in der Völuspa auftritt), unter den Druiden Galliens, den Borahs Hindostans, den Indianern Amerikas, den Negern Afrikas, den Papuas Australiens. Er führt an,

[1] Gomperz. l. c. Bd. II, Seite 298/299.
[2] Zeller. Bd. II, I. Teil, S 834.
[3] Schopenhauers Werke. l. c. Bd. II, S. 593 ff.

dass auch viele ketzerische Sekten des Urchristentums vom Glauben an die Metempsychose durchdrungen waren; selbst Bibelstellen erhalten «einen vernünftigen Sinn nur dann, wenn man sie als unter Voraussetzung des Dogmas der Metempsychose gesprochen versteht», von denen nur eine (Matth. 16, 13—15) angeführt wird.

Wenn wir nun einerseits eine ausführliche Darstellung der Seelenwanderungslehre bei den *Brahmanen* und *Buddhisten* gegeben haben, so war dies sehr wohl dadurch motiviert, dass wir hier einer reichen Quelle begegnet waren, aus welcher Schopenhauer fast den ganzen Gehalt seiner eigenen Seelenwanderungslehre geschöpft hat. Dass auch die von uns dargestellten *griechischen Philosophen* Schopenhauer zur Quelle dienten, steht gleichfalls fest. Und zwar stellen Pythagoras, Empedokles und Plato nicht sogenannte Quellen «aus zweiter Hand» dar, sie haben ihre Seelenwanderungslehren vielmehr schon wieder so sehr mit griechischem Geist und mit ihren philosophischen Ideen durchsetzt, dass man auch diesen Quellen gründlich nachgehen musste, die Schopenhauer ja nach all den reichlichen Zitaten sicherlich gut gekannt hat. Besonders sind wir, was Plato betrifft, bezüglich seiner Einwirkung auf Schopenhauer gewiss nicht mehr im Unklaren. Man wolle hierbei nur nicht übersehen, dass Plato in Bezug auf die Metempsychose *immer im Zusammenhang mit den Indern erwähnt wird.* Gerade hierauf legen wir grosses Gewicht. Denn eben dadurch wird deutlich, wie die Fäden ineinanderfliessen. Wir halten — wie dargetan — Pythagoras ganz von den Indern beeinflusst, und nach Zeller[1] ist die Platonsche Seelenwanderungslehre ganz augenscheinlich von Pythagoras inspiriert. Dasselbe gilt von Empedokles. Uebrigens zitiert Schopenhauer auch mehrfach das Werk *Sturzii:* «Empedocles Agrigentinus».

Man wird anderseits von uns aber nicht erwarten dürfen, dass wir, wenn Schopenhauer beispielsweise auch das Buch von A. Pictet: «Le mystère des Bardes de l'île de Bretagne», 1856, zitiert, etwa eine gründliche Darstellung des Seelenwanderungsmythus in der Völuspa-saga zu geben versuchen, ebensowenig wie wir dem Seelenwanderungsgedanken bei den Galliern, Hindostanern, Indianern, Zulus, Grönländern, Dayaks von Borneo, birmanischen Karen, Guineern, afrikanischen Negern und australischen Papuas weiter nachforschen wollen. Und zwar deshalb nicht, weil nicht anzunehmen ist, dass Schopenhauer all das so gründlich verfolgt haben sollte,

[1] Zeller. l. c. B. I, I. Teil, S. 450/452.

als er an die Ausgestaltung seiner Seelenwanderungslehre ging. Und dies ist ja für uns allein ausschlaggebend und wichtig. Es gilt hier nicht ein Kapitel der Völkerpsychologie zu schreiben, sondern zunächst die Wurzeln aufzuspüren, aus denen Schopenhauer seine Kräfte für den hier zu behandelnden Gedanken gezogen hat. Und hierfür kommen die Indianer oder Australneger ja sicherlich nicht in Betracht. Schopenhauer erwähnt dies wohl auch aus keinem andern Grunde, nur um zu zeigen, welch eine *Verbreitung* der Gedanke der Seelenwanderung hat; im übrigen gibt Schopenhauer aber keinerlei Handhaben dafür, dass er von dem Seelenwanderungsgedanken der wilden Völkerstämme etwa mehr gewusst habe als die Tatsache, dass diese Stämme denselben Gedanken noch heute ganz primitiv-materialistisch «kultivieren».

Anders steht es um die Bibel, anders um Lessing. Und diesen beiden wenden wir uns noch kurz zu.

---

3. Die Metempsychose in der Bibel.

Schopenhauers gründliche Kenntnis des Alten und Neuen Testaments geht aus den zahlreichen biblischen Belegstellen, speziell des «Koheleth», genügend hervor, so dass von einem Einflusse der Bibel auf seinen Seelenwanderungsgedanken, wenn auch nur hypothetisch, hier wohl die Rede sein darf.

«Schopenhauer — sagt dagegen Kuno Fischer[1] — ist kein Kenner der jüdischen Religion und des Alten Testaments. In allen seinen Werken, ein paar armselige Stellen abgerechnet, einen Spruch des Jesaias, einen des Jeremias, findet sich keine Spur, dass er die *Propheten* gelesen. Nicht bloss dass er sie nicht anführt, er erwähnt sie nirgends. Von der ganzen ausserordentlichen Erscheinung ist bei ihm nirgends die Rede. Wenn man in das Register blickt, wo Professoren und Propheten alphabetisch benachbart sind, so wird man mit einigem Erstaunen bemerken, dass in den Werken Schopenhauers den «Philosophie-Professoren» eine Unzahl Stellen gewidmet sind, den Propheten nicht eine einzige. Wie will man die Geschichte und Bedeutung der jüdischen Religion würdigen, wenn man ihre Propheten gar nicht in Rechnung zieht und kennt?»

[1] Schopenhauer. l. c. S. 469.

Darauf ist zu erwidern, dass Schopenhauer das Alte Testament und also auch die Propheten nicht nur gelesen, sondern fleissig *studiert* hat. von Doss schreibt am 19. Februar 1860 an Schopenhauer: «Das von Ihnen verheissene Kapitel über das Alte Testament, *welches Sie zu diesem Behufe eigens durchstudiert haben*, vermisste ich mit Bedauern unter den Zusätzen der neuesten Auflage zum zweiten Bande Ihres Hauptwerkes.»[1]

Schopenhauer kannte das Alte Testament also *sehr wohl;* dass er es nur selten zitiert, lässt sich durch drei Möglichkeiten erklären. Entweder hatte er, wie aus obiger Briefstelle hervorgeht, in der Tat die Absicht, dem Alten Testament einen besonderen Abschnitt zu widmen, wo er vielleicht alles zusammenfassen wollte, was er über die Bibel überhaupt zu sagen hatte; wurde diese Absicht aus irgend welchen Gründen nicht verwirklicht oder ein bereits geschriebenes Kapitel vernichtet, so würde das den Mangel an sonstigen Bibelzitaten ja ganz begreiflich machen. Oder aber Schopenhauer hat das Vorhaben nicht ausgeführt, weil ihm alles Hebräische von Grund aus antipathisch war.[2] Eine dritte Möglichkeit ist die, dass Schopenhauer beim Studium der Propheten, insbesondere des Prediger Salomonis, der ja «ganz und gar in die Tinten der buddhisierenden Hellenistik getaucht» ist[3], Parallelen mit seiner Weltanschauung aus dem Wege gehen wollte, einfach weil er der Originalität seiner Lehre dadurch Abbruch zu tun fürchtete.

Wenn es Pred. Salomon (I., 9. ff.) heisst: «Was ist das, was ist? Dasselbe, was gewesen ist. Was ist das, was gewesen ist? Dasselbe, was sein wird. Nichts Neues unter der Sonne.» Oder:

«Geschiehet auch etwas, davon man sagen möchte: Siehe, das ist neu? Denn es ist zwar auch geschehen in vorigen Zeiten, die vor uns gewesen sind. Man gedenket nicht, wie es zuvor geraten ist; also auch dess, was hernach kommt, wird man nicht gedenken bei denen, die hernach sein werden.»

Oder an einer andern Stelle: «Ich war ein Kind guter Art und hatte eine gute Seele bekommen, oder vielmehr, weil ich gut war, so kam ich in einen unbefleckten Leib» — so sind dies Gedanken, die in Schopenhauer sicherlich starke Resonanz gefunden haben.

[1] Schemann, Schopenhauer-Briefe. l. c. S. 320.

[2] Griesebach, Schopenhauer-Briefe (Reclam). l. c. S. 418 und viele andere Stellen. Vgl. Volkelt. l. c. S. 253.

[3] Ludwig Stein, An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie. Freiburg i. Br. 1899. S. 342.

Im Brahmanismus war uns der Seelenbegriff als âtman (Hauch) begegnet. Das gleiche Bild taucht auch im *Alten Testament* vor unseren Augen auf, und doch besteht zwischen beiden ein tiefgreifender Unterschied. Dem Vedagläubigen bleibt die Seele stets ein Teil des grossen allumfassenden Brahmas, dem sie entsprang und zu dem zurückzukehren ihre Bestimmung ist. Im Alten Testament ist die Seele ebenfalls Hauch, der aus der Gottheit kommt; sie bildet aber keinen integrierenden Bestandteil Gottes [1], sondern erlangt in dem Augenblick der Trennung von ihm eine selbständige Existenz und kann ihre Tätigkeit frei und unabhängig fortsetzen. Menschen- und Tierseelen sind im Grunde ohne wesentliche Verschiedenheit, denn beide besitzen göttliche Abstammung.[2] Vernachlässigt die Seele des Menschen ihre Aufgabe, den Organismus in seinen Trieben zu leiten, so dass jene Triebe sich zügellos betätigen, so wandert diese Seele nach dem Tode ihres Körpers in andere Wesen.[3] Dieses Los der Wanderung trifft die Tierseelen überhaupt, während es die eigentliche Bestimmung der Menschenseele ist, zu Gott zurückzukehren. Dort bleibt sie in ihrer Individualität bestehen bis zur Wiedererlangung ihres ursprünglichen Körpers, mit dem und für den sie ihrer Vervollkommnung zustrebte.[4]

«Und viele, so unter der Erde schlafen liegen, werden aufwachen; etliche zum ewigen Leben, etliche zur ewigen Schmach und Schande.

Die Lehrer aber werden leuchten wie des Himmels Glanz; und die, so viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewiglich.

Und nun, Daniel, verbirg diese Worte, und versiegle diese Schrift, bis auf die letzte Zeit, so werden viele darüber kommen und grossen Verstand finden. Viele werden gereiniget, geläutert und bewährt werden; und die Gottlosen werden gottloses Wesen führen, und die Gottlosen werden es nicht achten; aber die Verständigen werden es achten.» (Daniel XII, 2—10.)

«Aber ich weiss, dass mein Erlöser lebet, und er wird mich hernach aus der Erde auferwecken. Und werde darnach mit dieser

---

[1] Dr. Simon Rosenblüth, Der Seelenbegriff im Alten Testament. Bern 1898. in „Berner Studien". S. 16.

[2] Ebenda. l. c. S. 17.

[3] Ebenda. l. c. S. 53/54. Vgl. Koheleth III, 21.

[4] Rosenblüth. l. c. S. 60.

meiner Haut umgeben werden, und werde in meinem Fleische Gott sehen. Denselben werde ich nur sehen, und meine Augen werden ihn schauen, und kein Fremder.» (Hiob XIX, 25—27.)

Dabei lässt sich die Frage, ob die Seele materiell oder immateriell zu denken sei, weder nach der einen, noch nach der anderen Seite hin bejahen. [1]

Im Gegensatz zum Buddhismus ist nach mosaischer Anschauung das diesseitige Leben nicht nur kein Uebel, sondern es ist im Gegenteil das höchste Gut des Menschen. Höchste Strafe ist der Tod. Der Baum der *Erkenntnis* bringt nach biblischer Auffassung den Tod, bei den Indern und Griechen dagegen erreicht man durch das Erkennen die Erlösung.

Mosaisch nannten wir diese Anschauung, denn später wandte sie sich in das Gegenteil um, und ein Pessimismus, der dem indischen an Intensität nichts nachgibt, tritt an die Stelle des früheren Optimismus. [2]

«Warum bin ich nicht gestorben von Mutterleibe an?» klagt Hiob. «Warum bin ich nicht umgekommen, da ich aus dem Leibe kam? Warum hat man mich auf den Schoss gesetzt? Warum bin ich mit Brüsten gesäuget? So läge ich doch nun und wäre stille, schliefe und hätte Ruhe.» (Hiob III. 11—13.)

«Warum ist das Licht gegeben dem Mühseligen, und das Leben den betrübten Herzen?» (Hiob III, 20.)

«Was ist ein Mensch, dass du ihn gross achtest und bekümmerst dich mit ihm? Du suchst ihn täglich heim, und versuchest ihn alle Stunden . . . . Habe ich gesündigt, was soll ich dir tun, o du Menschentöter? Warum machst du mich, dass ich auf dich stosse und bin mir selbst eine Last?» (Hiob VII, 17—20.)

«Der Mensch vom Weibe geboren lebt kurze Zeit, und ist voll Unruhe; gehet auf wie eine Blume, und fällt ab, fliehet wie ein Schatten, und bleibet nicht.» (Hiob XIV, 1—2.)

Und in vollkommener Verachtung der imaginären Herrlichkeiten dieser Welt ruft der Prediger Salomo aus: «Alles ist eitel. Was

[1] Ebenda, l. c. S. 21.

[2] Bezeichnend für die Unkenntnis der indischen Weltanschauung ist, dass z. B. Rosenblüth, l. c. S. 62, „diejenigen Weltanschauungen, die die Ehe und die irdischen Güter als etwas Minderwertiges betrachten und die grösste Tugend in der Askese und Unterdrückung der physischen Bedürfnisse sehen", als „von der *platonischen* Seelenlehre beeinflusst" darstellt, während wir es doch hier mit rein *indischen* Gedanken zu tun haben.



hat der Mensch mehr von aller seiner Mühe, die er hat unter der Sonne? Ein Geschlecht vergeht, das andere kommt; die Erde aber bleibt ewiglich.» (I, 2—4.) «Denn es gehet dem Menschen, wie dem Vieh; wie dies stirbt, so stirbt er auch; und haben alle einerlei Odem; und der Mensch hat nichts mehr, denn das Vieh; denn alles ist eitel.» (Pred. Salomo III, 19—21.)

«Es fähret alles an einen Ort; es ist alles von Staub gemacht, und wird wieder zu Staub. Wer weiss, ob der Geist des Menschen aufwärts fahre, und der Odem des Viehes unterwärts unter die Erde fahre?»

«Ich wandte mich und sah alle, die Unrecht leiden unter der Sonne, und siehe, da waren Tränen derer so Unrecht litten, und hatten keinen Tröster; und die ihnen Unrecht taten, waren zu mächtig, dass sie keinen Tröster haben konnten. Da lobte ich die Toten, die schon gestorben waren, mehr, denn die Lebendigen, die noch das Leben hatten.» (Pred. Salomo IV, 1—2.)

Auch Weisheit und Erkennen, diese uralten Formen indischer Erlösungslehre, werden von Salomo hoch gepriesen, und die Kontemplation, das Eindringen in die weisen Bücher, spielt im Alten Testament die gleich grosse Rolle. Es ist schlechthin unverständlich, wie Schopenhauer die Parallele zwischen altbiblischem und indischem Denken nicht beachten, die jüdische Religion vielmehr wegen ihres Optimismus so scharf verurteilen konnte.[1]

Im *Neuen Testament* finden wir sowohl den Auferstehungsgedanken, als auch die Idee der Wiedergeburt häufig erwähnt. Schon Lessing weist in seiner weiter unten näher zu erörternden Lehre von der Palingenesie auf den Gedanken der Metempsychose im neuen Evangelium hin.[2] Einige der markantesten Stellen mögen hier folgen:

«In der Zeit kam das Gerücht von Jesu vor den Vierfürsten Herodes. Und er sprach zu seinen Knechten: Dieses ist Johannes der Täufer; er ist von den Toten auferstanden, darum tut er solche Taten.» (Ev. Matth. XIV, 1—2.)

Und im 1 Corinther Brief heisst es (XV, 35—55): «Möchte aber jemand sagen: Wie werden die Toten auferstehen? Und mit welcherlei Leib werden sie kommen? Du Narr! das du säest, wird nicht lebendig, es sterbe denn .... Gott aber gibt ihm einen Leib wie

[1] Für die Uebereinstimmung der indischen Kosmogenie mit der jüdischen vgl. Chantepie. l. c. S. 17.

[2] Hauffe. l. c. S. 7.

er will, und einem jeglichen von den Samen seinen eigenen Leib. .... Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen; wir werden aber alle verwandelt werden.»[1]

Auch Jesus nimmt häufig Bezug auf die Wiedergeburt, so wenn er, nach dem Ev. Matth. XIX, 28—30, spricht: «.... Wahrlich, ich sage euch, dass ihr, die ihr mir seid nachgefolgt, in der Wiedergeburt, da des Menschen Sohn wird sitzen auf dem Stuhl seiner Herrlichkeit, werdet ihr auch sitzen auf zwölf Stühlen, und richten die zwölf Geschlechter Israels.»[2]

Die Lebendigkeit der Idee einer Vergeltung aller in diesem oder einem früheren Leben begangenen Taten spiegelt sich deutlich in der bangen Frage, mit der die Jünger Jesus' sich ihm einmal nahen: «.... Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, dass er ist blind geboren?» (Ev. Joh. IX, 2—3). Und ein andermal verkündet Jesus: «Aber viele, die da sind die Ersten, werden die Letzten, und die Letzten werden die Ersten sein.» (Ev. Matth. 30.)[3]

Die Lehre von der Erbsünde (als der Bejahung des Willens) und von der Erlösung (Verneinung des Willens) nennt Schopenhauer, sicherlich wegen ihrer Uebereinstimmung mit demselben Gedanken bei den Indern, «die grosse Wahrheit, die den Kern des Christentums ausmacht».[4] Wie eng verwandt die christliche Erlösungslehre mit der buddhistischen Wahrheit vom «rechten Glauben» ist, geht aus den Worten Jesus' klar hervor (Ev. Joh. VIII, 51): «Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: So jemand mein Wort wird halten, der wird den Tod nicht sehen ewiglich».

Aber damit nicht genug; auch die Askese wird von Christus als notwendig zur Erlangung der Seligkeit bezeichnet (Ev. Matth. XIX, 20—24): «Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe was du hast, und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben.»

Und die Erinnerung an die vedantistische Lehre von der Entwicklung der Seele zu Brahma drängt sich unvermeidlich auf, wenn wir (Ev. Luc. XVII, 20 u. 21) lesen: «Da er (Jesus) aber gefragt

---

[1] Weitere Stellen ähnlichen Inhalts finden sich im Ev. Matth. XVII, 9—13 Ev. Luc. IX, 7, 8, 19, Ev. Mark. IX, 9—13.

[2] Vgl. Ev. Joh. III, 3—8. Vgl. Schopenhauers Werke. l. c. Bd. I, S. 517.

[3] Vgl. weiter Ev. Matth. V, 4 u. 26; Ev. Luc. XVIII, 29 u. 30; Ev. Mark. X, 29—31.

[4] Schopenhauers Werke. l. c. Bd. I, S. 519.

ward von den Pharisäern: «Wann kommt das Reich Gottes?», antwortete er ihnen, und sprach: Das Reich Gottes kommt nicht mit äusserlichen Gebärden. Man wird auch nicht sagen: Siehe hier, oder. da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch.»

4. Lessings Seelenwanderungslehre.

Vom Brahmanismus zum Buddhismus, vom alten zum neuen Testament, von Heraklit zu Plato, von den Orphikern zu den Neuplatonikern und zum deutschen Mysticismus, wieviele Welten durchwandert der Geist im Augenblick! Aber dass jene Welten wirklich nicht so verschieden voneinander waren, dass trotzdem ein innerer Zusammenhang zwischen ihnen bestand, dass sie nicht lediglich auf ihren eigenen geistigen Fundamenten aufgebaut waren, glauben wir gezeigt zu haben. Wir haben dargetan, wie die verbindenden Fäden in den religiösen und philosophischen Anschauungen des Altertums überall von Stamm zu Stamm, von Nation zu Nation laufen; es bleibt uns nunmehr noch übrig zu sehen, wie sich jene Fäden auch durch Mitteltalter, Renaissance und Neuzeit ziehen und wie sich alle in Schopenhauers Philosophie wiederfinden.

Nach dem tiefen Dunkel der Scholastik, ist es Meister Eckhart, der grosse Lehrer deutscher Mystik, der mit seiner, an den reinen Glauben appellierenden Lehre die Morgenröte eines neuen Tages religiöser Auffassung verkündet: «Du kannst nur erkennen, was Du bist. Wesen und Erkenntnis sind eins; das Erkennen ist die höchste Tätigkeit, ist der tiefste Lebensgrund aller Wirklichkeit, es ist die Wesenseinheit des Erkennenden mit dem Erkannten.»[1] Aus diesem Gedanken uralter indischer Spekulation ergibt sich als zweites, verwandtes Moment auch für den Mysticismus, die Anschauung, dass Individualität Sünde sei; als Mittel zur Erlösung wird auch hier das volle Aufgeben der Persönlichkeit gepriesen und eine Contemplation wie sie den Heiligen am Ganges und den Mystagogen des Neuplatonismus vorschwebte.[2]

Wie gern Schopenhauer die weltverneinenden Betrachtungen Eckharts auf seine eigenen Spekulationen wirken liess, und mit

[1] W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig 1904, Bd. I, S. 27. Vergl. Schopenhauers Werke, l. c. Bd. I, S. 489 und 499.

[2] Windelband, l. c. Bd. I, S. 28.

welch' lebhafter Freude er die beiderseitige Uebereinstimmung konstatiert, geht aus zahlreichen Stellen hervor, von denen hier nur zwei angeführt werden sollen. Die eine findet sich in einem Briefe Schopenhauers an von Doss, datiert 14. III. 1858: «Ich lese den Meister Eckhardt herausgegeben von Pfeiffer 1857. Höchst interessant und ein rechter Beleg zu meiner Philosophie.»[1] Die andere Stelle entnehmen wir Schopenhauers Nachlass, wo es in den «Neuen Paralipomenen», Kapitel XIV, § 449, heisst: «Meister Eckhardt hat wundervoll tiefe und richtige Erkenntnis .... Buddha, Eckhardt und ich lehren im Wesentlichen das Selbe» ....[2]

Von der Ideenwelt deutscher Mystiker zu dem Gedankengang der grössten italienischen Dichtung ist nur ein Schritt. Die Sehnsucht des Menschen, aus dem Wirrsaal dieser Wirklichkeit sich in die selige Ruhe des Jenseits zu retten, sie klingt uns auch aus *Dantes* gewaltiger Schöpfung als Grundakkord entgegen, verwebt mit dem Motiv von der unausbleiblichen Vergeltung alles Tuns (karman), und mit dem Glauben, die Seelen wanderten von Sphäre zu Sphäre in den Kreisen des Luftreichs hinauf.[3]

Mit Siebenmeilenstiefeln müssen wir das einzig grosse Zeitalter der Renaissance, jene Fülle hervorragender Geister überspringen, um im Rahmen dieser Abhandlung bleiben zu können. Nur auf Descartes und Spinoza sei beim Eintritt in die neue Zeit ein flüchtiger Blick geworfen, um wenigstens den Faden nicht gar zu rasch abzurollen, der uns zu Lessing geleiten soll.

Sich aus dem Dunkel der avydia zur strahlenden Helle der vydia emporzuarbeiten oder, mit anderen Worten: die Befreiung der Seele aus der drückenden Herrschaft des physischen Organismus, bedeutet für Descartes die Erlösung.[4] Das Ideal des sittlichen Lebens liegt für ihn darin, dass der Geist durch die Ueberwindung der Leidenschaften sich zu voller Klarheit und Deutlichkeit emporarbeite. Um dieses hohe Ziel zu erreichen muss der Mensch sich selbst erkennen; die Selbstbesinnung seiner Vernunft ist die conditio sine qua non.

Der mystische Gedanke des Neuplatonismus, dass die Seele in die unendliche Gottheit aufgehe, verzweigte sich in alle mög-

[1] Schemann, Schopenhauer-Briefe, l. c. S. 313.
[2] Nachlass, Bd. IV, S. 260. Vergl. Bd. I, S. 489 und 499.
[3] Hauffe, l. c. S. 30.
[4] Windelband, l. c. Bd. I, S. 189.

lichen Denkrichtungen des XVI. und XVII. Jahrhunderts, von ihnen wurde auch Spinoza tief ergriffen, und ihn hat Goethe in die herrlichen Verse gefasst:

«Im Grenzenlosen sich zu finden
Wird gern der Einzelne verschwinden,
Da löst sich aller Ueberdruss;
Statt heissem Wünschen, wildem Wollen,
Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen
Sich aufzugeben ist Genuss.»

Die schon in den Veden ausgesprochene Wahrheit, dass die Seele sich nur deshalb in die Gottheit erheben könne, weil sie selbst am göttlichen Wesen teil habe, war ebenso für Spinozas Zeit massgebend; als Beweis für dieses Teilhaben galt die Sehnsucht nach Erkenntnis. Diesen uralten Trieb nach Gotteserkenntnis, die weihevolle Hingabe an die unendliche Gottheit unter gänzlicher Nichtachtung aller Regungen des natürlichen Lebens, führte Spinoza mit der eines indischen Asketen würdigen Konsequenz durch.[1]

Unter den neueren Denkern, die das Problem der Seelenwanderung erörtern und die Schopenhauer gründlich gelesen hat, wären wohl noch Hume, Lichtenberg und Lessing zu nennen. Aber weder Hume noch Lichtenberg haben diesen Gedanken so ausgebaut, dass er besonders dargestellt zu werden verdiente,[2] während Lessing dagegen sein System geradezu «als das System von der Seelenpräexistenz und Metempsychose» bezeichnet.[3]

---

[1] Ebenda. l. c. Bd. I, S. 207/208.

[2] Georg Christ. Lichtenberg ist schon in seiner frühen Jugend ein Anhänger der Lehre von der Seelenwanderung gewesen, durch die er auch in seinem späteren Leben manche psychologische Vorgänge (Erinnerung und Vorstellung) und kulturgeschichtliche Tatsachen (geistigen Fortschritt des Geschlechts etc., worin er gerade Lessing so nahe verwandt ist) erklärte. Und auch als reifer Mann ruft er aus: „Ich kann den Gedanken nicht los werden, dass ich gestorben war, ehe ich geboren wurde, und durch den Tod eben wieder in jenen Zustand zurückkehre, und es ist ein Glück in mancher Hinsicht, dass diese Vorstellung nicht zur Deutlichkeit gebracht werden kann (wenn der Mensch jenes Geheimnis der Natur erraten kann, so wäre es doch sehr gegen sein Interesse, wenn er's beweisen könnte)." — Vergl. hierzu auch die Anmerkung des Dr. Pertsch, welche derselbe zu der Lessing'schen Stelle in der Erziehung des Menschengeschlechts bei § 95 geschrieben hat. Diese Anmerkung findet sich nur in der Groteschen Ausgabe von 1875, Bd. VII, S. 197. Vergl. auch Heckel l. c. S 51 und Hauffe l. c. S. 48/49.

[3] In der Anmerkung zu: „Das mehr als 5 Sinne für den Menschen sein könnten".

Lessing betrachtet die Religionen von dem Gesichtspunkte aus, dass sie eine aufsteigende Reihenfolge von Entwicklungsphasen darstellen, emporwachsend in allmählichem Fortschritt vom primitivsten Zustande zu dem Ideale einer wahrhaft vernünftigen religiösen Auffassung.[1] So wird denn auch die vernunftgemässe Umbildung und Erklärung der christlichen Vorstellung von der Unsterblichkeit ein wichtiges Thema seiner Spekulation. In seiner Schrift: «Dass mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können» (XI. 485. Herausgegeben von Karl Lessing) hat Lessing in klaren Worten seine Anschauung über die Seele und ihre Entwicklung niedergelegt:

1. Die Seele ist ein einfaches Wesen, welches unendlicher Vorstellungen fähig ist.
2. Da sie aber ein unendliches Wesen ist, so ist sie dieser unendlichen Vorstellungen nicht auf einmal fähig, sondern erlangt sie nach und nach in einer unendlichen Folge der Zeit.
3. Wenn sie ihre Vorstellungen nach und nach erlangt, so muss es eine Ordnung geben, nach welcher, und ein Mass in welchem sie dieselben erlangt.
4. Diese Ordnung und dieses Mass sind die Sinne.
5. Solcher Sinne hat sie gegenwärtig fünf. Aber nichts kann uns bewegen, zu glauben, dass sie Vorstellungen zu haben sofort mit diesen fünf Sinnen angefangen habe.
6. Wenn die Natur nirgends einen Sprung tut, so wird auch die Seele alle unteren Staffeln durchgegangen sein, ehe sie auf die gekommen, auf welcher sie sich gegenwärtig befindet. Sie wird erst jeden dieser fünf Sinne einzeln, hierauf alle zehn Amben, alle zehn Ternen und alle fünf Quaternen derselben gehabt haben, ehe ihr alle fünf zusammen zuteil geworden.
7. Dieses ist der Weg, den sie bereits gemacht; auf welchem ihrer Stationen nur sehr wenige können gewesen sein, wenn es wahr ist, dass der Weg, den sie noch zu machen hat, in ihrem jetzigen Zustande so einförmig bleibt . . .
8. Aber wie sehr erweitert sich dieser ihr zurückgelegter Weg, wenn wir den noch zu machenden auf eine des Schöpfers würdige Art betrachten. Das ist, wenn wir annehmen, dass weit mehrere Sinne möglich, welche die Seele schon alle

[1] Windelband, l. c. Bd. I, S. 539.

einzeln, schon alle nach ihren einfachen Komplexionen (das ist jede zwei, jede drei, jede vier zusammen) gehabt hat, ehe sie zu dieser jetzigen Verbindung von fünf Sinnen gelangt ist

9. Was Grenzen setzt. heisst Materie.
10. Die Sinne bestimmen die Grenzen der Vorstellungen der Seele (§ 4); die Sinne sind folglich Materie.
11. Sobald die Seele Vorstellungen zu haben anfing, hatte sie einen Sinn, war sie folglich mit Materje verbunden.
12. Aber nicht sofort mit einem organischen Körper, denn ein organischer Körper ist die Verbindung mehrerer Sinne.
13. *Jedes Stäubchen der Materie kann einer Seele zu einem Sinne dienen. Das ist, die ganze materielle Welt ist bis in ihre kleinsten Teile beseelt.*
14. Stäubchen, die der Seele zu einerlei Sinne dienen, machen homogene Urstoffe.
15. Wenn man wissen könnte, wieviel homogene Massen die materielle Welt enthielte, so könnte man auch wissen, wie viele Sinne möglich wären.
16. Aber wozu das? Genug, dass wir zuverlässig wissen, dass mehr als fünf dergleichen homogene Massen existieren, welchen unsere gegenwärtigen fünf Sinne entsprechen.
17. Nämlich, so wie der homogenen Masse, durch welche die Körper in den Stand der Sichtbarkeit kommen (dem Lichte), der Sinn des Gesichts entspricht, so können und werden gewiss z. B. der elektrischen Materie, oder der magnetischen Materie ebenfalls besondere Sinne entsprechen, durch welche wir es unmittelbar erkennen, ob sich die Körper in dem Stande der Elektrizität . . . befinden, welches wir jetzt nicht anders als durch angestellte Versuche wissen können . . . Aber wenn wir den Sinn der Elektrizität oder des Magnetismus selbst haben, so wird auf einmal für uns eine ganz neue Welt voll der herrlichsten Phänomene entstehen, von denen wir uns jetzt so wenig einen Begriff machen können, als sich ein Blinder einen von Licht und Farben machen kann. (Vergl. hierzu: Herder in seinen «Ideen», S. 56, 64, 166, wo derselbe auch die «feineren, höheren Sinne» behandelt.)
18. . . . ebenso können wir uns von hundert, von tausend anderen Kräften in ihren Massen versichert halten, ob wir gleich von ihnen noch nichts wissen, welchen allen ein besonderer Sinn entspricht.

19. Von der Zahl dieser uns noch unbekannten Sinne ist nichts zu sagen. Sie kann nicht unendlich sein, sondern sie muss bestimmt sein, ob sie schon von uns nicht bestimmbar ist.
20. Denn, wenn sie unendlich wäre, so würde die Seele in alle Ewigkeit auch nicht einmal zum Besitze zweier Sinne zugleich gelangen können . . .
21. Wenn wir nur vier Sinne hätten, und der Sinn des Gesichts uns fehlte, so würden wir uns von diesem ebensowenig einen Begriff machen können, als von einem sechsten Sinne. Und also darf man an der Möglichkeit mehrerer Sinne ebensowenig zweifeln, als wir in jenem Zustande an der Möglichkeit des fünften zweifeln dürften. Der Sinn des Gesichts dient uns, die Materie des Lichts empfindbar zu machen . . . Wie viele andere dergleichen Materie kann es nicht noch geben, die ebenso allgemein durch die Schöpfung verbreitet ist.»[1]

Der der Lessingschen Palingenesie zu Grunde liegende Gedankengang ist etwa der folgende:

Die Gerechtigkeit Gottes fordert, dass jede Seele, die in einen Menschenkörper gepflanzt ist, zu dem gleichen Vollkommenheitsgrade gelangt (man wird an Plato erinnert!). Die Erfahrung lehrt aber, dass dies während eines einmaligen Erdenlebens nicht der Fall ist. Also nimmt Lessing an, dass jeder Mensch so oft wiederkommt, bis er durch eigenes Bemühen die höchste Stufe der Vollkommenheit erlangt. «Wie, wenn ich sagte, dass der Mensch oder jede Seele, so lange sie als Mensch erscheint, vollkommen zu der nämlichen Ausbildung seiner Fähigkeiten gelange?»

«Ist es denn schon ausgemacht, dass meine Seele nur einmal Mensch ist? Ist. es denn schlechterdings so ganz unsinnig, dass ich auf meinem Wege der Vervollkommnung wohl durch mehr als eine Hülle der Menschheit durch müsste?»

«Vielleicht war auf diese Wanderung der Seele durch verschiedene menschliche Körper ein ganz neues eigenes System gegründet?»

«Vielleicht war dieses neue System kein anderes, als das ganz älteste.»[2]

---

[1] Hauffe, l. c. S. 9/12.

[2] Karl Lessing hat es (Vorrede zum theol. Nachlass, Lachmann XI 37) als Fragment aus den Philosophischen Gesprächen etc. von J. H. Campe, 1775, entnommen.

Die beiden Einwürfe, das Vergessen der früheren Existenz und, dass auf den Einzelnen zu viel Zeit verwendet werde, widerlegt Lessing wie folgt:

«Wohl mir, dass ich das vergesse. Die Erinnerung meiner vorigen Zustände, würde mir nur einen schlechten Gebrauch des gegenwärtigen zu machen erlauben. Und was ich auf jetzt vergessen *muss*, habe ich denn das auf ewig vergessen?

Oder weil so zu viel Zeit für mich verloren gehen würde? — Verloren? — Und was habe ich denn zu versäumen? Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?»[1]

Niemals macht die Natur einen Sprung; alles entwickelt sich aus dem Einfachen zum Komplizierten. Stellt man die körperliche Vollkommenheit in den Vordergrund der Entwicklung, so sind Objekte derselben alle Körper d. h. die Seele ganz allgemein, die dann von der Pflanze zum Tier, vom Tier zum Menschen, in aufsteigender Wanderung gedacht wird. Ist dagegen die intellektuelle Vollkommenheit allein massgebend, so kann ihr Gegenstand nur der Mensch sein, d. h. die Seele solange sie ausschliesslich in menschlichen Körpern erscheint.[2] Mit dieser Unterscheidung begrenzen wir scharf die Begriffe der Metempsychose und Palingenesie: erstere bedeutet die Wanderung der Seele durch *alle* Organismen, letztere dagegen beschränkt diese Wanderung auf *menschliche* Wesen. Bei Lessing finden sich beide Anschauungen vor; doch sind sie streng auseinanderzuhalten. Das Wort Palingenesie gebraucht Lessing selbst nie, vielmehr stammt diese Bezeichnung von Herder;[3] ihre eigentliche Bedeutung aber erhielt sie erst durch Schopenhauer, der unter Metempsychose die Fortdauer der ganzen aus Wille und Intellekt bestehenden Seele versteht, im Gegensatz zur Palingenesie, wobei nur der Wille bestehen bleibt. Die Metempsychose wurde dabei für Schopenhauer zur mythischen oder exoterischen Lehre, die Palingenesie dagegen erhebt er als esoterische Wahrheit zum religiösen Dogma.

Anders bei Lessing. Seine Palingenesie beruht auf dem Gedanken,

---

[1] Vgl. Lessing-Lachmann Ausgabe. Leipzig 1897. Bd. XIII. S. 435-36 §§ 99 u. 100.

[2] Walter Arnsperger, Lessings Seelenwanderungsgedanke. Heidelberger Dissertation 1893. S. 27.

[3] Vgl. R. Haym, Herder nach seinem Leben und seinen Werken. Bd. I. Berlin 1877. S. 295 ff.

dass der *Intellekt* das Bleibende ist; er ist zu vervollkommnen, und das Individuum wird nicht vernichtet, es erscheint wieder. Die Metempsychose, auf die Lessing nur gelegentlich und ohne ihr eine wirkliche Bedeutung beizulegen, zu sprechen kommt, hat ihren Ursprung in der Leibnizschen Metamorphose, so wenn er den Gedanken ausspricht, jedes Stäubchen der Materie könne jeder Seele zu einem Sinne dienen (vgl. oben Absatz 13 der Lessingschen Seelen-Entwicklungstheorie).[1] Leibniz hatte seine Idee von der Fortdauer der Seele Metamorphose genannt, d. h. mit der inneren Entwicklung der Seele werden auch die äusseren Organe bis zu völlig neuen Formen umgebildet. An einen Gegensatz gegen diese Auffassung dachte Lessing sicher nicht, wenn er von Metempsychose spricht, obgleich Leibniz die letztere ausdrücklich verworfen hatte.[2] Allein für Lessings Anschauungen über die Seelenfortdauer ist diese Spekulation nur von sekundärer Bedeutung gewesen. Viel wichtiger ist seine Vorstellung von der Palingenesie, wie er sie uns in den letzten 7 Paragraphen seiner Erziehung des Menschengeschlechts überlieferte, denn sie wurzelt tief in seinem sowie dem ganzen Geistesleben seiner Zeit und sie soll hier im Zusammenhange mit Schopenhauer in erster Linie hervorgehoben werden.

Lessing stützte seine Gedanken von der Seelenwanderung, wie Schopenhauer, oft und gern durch die Hinweise auf deren Auftreten in den ältesten Religionen. Eine charakteristische Stelle hierfür findet sich in seinem Nachlass, wo sein Bruder wie folgt ausführt:

«In den letzten Jahren seines Lebens war auch eine seiner Lieblingsideen die Seelenwanderung. Vermutlich sollte das Bruchstück von der Möglichkeit mehrerer Sinne (No. VI) gleichsam Vorbereitung und Einleitung zu seiner Abhandlung von der Seelenpräexistenz und Metempsychose sein. Denn auf der letzten Seite dieses handschriftlichen Bruchstückes steht Folgendes:

«Dieses mein System ist gewiss das älteste aller philosophischen Systeme. Denn es ist eigentlich nichts als das System von der Seelenpräexistenz und Metempsychose, welches nicht allein schon Pythagoras und Platon, sondern auch vor ihnen Aegypter und Chaldäer und Perser, kurz alle Weisen des Orients, gedacht haben.

Und schon dieses muss ein gutes Vorurteil dafür wirken. Die

[1] Vgl. Arnsperger, l. c. S. 35.

[2] Constantin Rössler, die Erziehung des Menschengeschlechts. In „Preussische Jahrbücher“. Bd. 20. Berlin 1867. S. 274 bis 275.



erste und älteste Meinung ist in spekulativen Dingen immer die wahrscheinlichste, weil der gesunde Menschenverstand sofort darauf verfiel.

Es ward nun dieses älteste, und, wie ich glaube, einzig wahrscheinliche System durch zwei Dinge verstellt».[1]

Was dieses für zwei Dinge gewesen, davon ist uns nichts bekannt. Aus seinen mündlichen Unterredungen erinnere ich mich nur so viel: Die menschliche Seele glaubte er, wäre schon in viele Körper gewandert und immer aus dem letzten vollkommener gekommen, als aus dem vorhergehenden; es könne sein, dass sie auch anfangs gar in tierischen Körpern gewesen und durch Verlassung endlich in menschliche übergangen sei, aus denen sie noch in weit edlere Wesen wandern würde, wenn sie nicht vorsätzlich dieser Veredelung entgegenarbeitete».

Für Lessing ist die Wiedergeburt ein vorzügliches und notwendiges Mittel in der *individuellen* menschlichen Erziehung zur Vervollkommnung des Einzelnen sowohl, wie des ganzen Geschlechts.

Schopenhauer lehrt dagegen die Palingenesie wieder auf *moralischer* Basis und kehrt damit zu dem ursprünglichen Grundgedanken zurück. Das Individuum dauert nicht fort; es wird mit dem Tode vernichtet; auch hat die ganze aus Wille und Intellekt bestehende Seele keine Fortdauer. Sie wird «zersetzt»; ihre beiden Teile trennen sich. Der Wille ist das Bleibende, der Intellekt das Vorübergehende. Der Zweck ist *Willensläuterung*. Ziel ist die Verneinung des Willens zum Leben. Diese Vorstellung ist nicht unabhängig von allen Zeitbegriffen durchzuführen. Denn «es gehört zu den unabänderlichen Grenzen unseres Intellekts, dass er diese erste und unmittelbarste Form aller seiner Vorstellungen nie ganz abstreifen kann, um nun ohne sie zu operieren». Daher «die Succession der Lebensträume eines an sich unzerstörbaren Willens», seine Wiedergeburten, «bis er, durch so und so viele verschiedenartige, successive Erkenntnis in stets neuer Form, belehrt und gebessert, sich selber aufhebt.»

[1] Gerade in der Berufung auf die alten Religionen war Herder — der anfangs die Palingenesie aufgenommen (er schrieb in den „Zerstreuten Blättern" seinen Dialog über Palingenesie, d. i. Wiedergeburt, Wiederherstellung und über Seelenwanderung) und sie im Gegensatz gegen Mendelsohn proklamiert, später aber Lessing gegenüber wieder fallen gelassen hatte — Lessings Palingenesie mit Bezeichnungen wie „Büssungshypothese", „sinnlicher Wahn" etc., am schärfsten entgegentreten. Vgl. Arnsperger, l. c. S. 36.

In dieser Fassung ist der Glaube an eine Palingenesie die «natürliche Ueberzeugung des Menschen, sobald er, unbefangen irgend nachdenkt», ein «der menschlichen Vernunft natürliches, aus ihren eigenen Formen hervorgehendes Philosophem». Und gerade hier hat sich Schopenhauer ganz besonders auf das Beispiel Lessings berufen: «Man sehe nur — sagt er (II, 595) — wie ernstlich sogar Lessing ihm das Wort redet in den letzten 7 Paragraphen seiner «Erziehung des Menschengeschlechts».»

B. Die Schopenhauersche Seelenwanderungslehre.

Nachdem wir bisher die Quellen genau verfolgt haben, aus denen Schopenhauer geschöpft, werden wir nunmehr die mehr oder minder grosse Abhängigkeit Schopenhauers von seinen Vorgängern mit Leichtigkeit ersehen und auch wahrnehmen, inwiefern seine Theorie einige selbständige Punkte aufweist.

Der Gedanke der Seelenwanderung erfährt bei Schopenhauer aber ebensowenig eine systematische Darstellung wie irgend ein anderer Gedanke seiner Lehre. Was er hierüber zu sagen hat, ist vielmehr da und dort zerstreut.

Um einige Ordnung hineinzubringen, werden wir zunächst die Schopenhauersche *Willenslehre in Beziehung auf die Seelenwanderung* kurz charakterisieren, schon um den zentralen Punkt zu haben, in dem bei Schopenhauer alle Gedanken zusammenlaufen, bezw. die Basis zu kennen, auf der Schopenhauer nicht nur die Seelenwanderungslehre, sondern überhaupt sein ganzes System aufbaut. Aus dieser Willenslehre ergibt sich Schopenhauers *Lehre von der Nichtigkeit des Daseins* und *vom Leiden der Welt*, die als die beiden folgenden Punkte behandelt werden sollen. Hieran knüpft sich folgerecht Schopenhauers *Lehre vom Tod* und an diese endlich seine *Lehre von der Seelenwanderung*.

1. Schopenhauers Willenslehre in Beziehung auf die Seelenwanderung.

Die Upanishaden lehrten uns, dass ein allen Erscheinungen identisches, unteilbares Urwesen deren Wesenskern ausmache. Es ist der gleiche Gedanke, der der Schopenhauerschen Philosophie zu grunde liegt: das Urwesen wird bei ihm zum Urwillen. Dieser Urwille, blind und erkenntnislos, ruhe- und rastlos, immer gedrängt,

Dasein hervorzubringen, es zu vermehren und zu steigern, erzeugt eine Welt voller Unruhe und Angst, voller Not und Leiden, eine elende, erlösungsbedürftige Welt, die nur durch die Verneinung des Willens erlöst werden kann. Aehnlich, sagt Schopenhauer, ja man kann sagen übereinstimmend, äusserte sich Buddha (II, 741). Und dass die Welt der Erscheinungen, für sich genommen, eine Welt des Scheines (Maja) sei, diese idealistische Auffassung fanden wir sowohl im Brahmanismus als im Buddhismus übereinstimmend vor, ihr schliessen sich auch Plato und Kant an. In der Willenslehre Schopenhauers zeigen sich uns die Grundgedanken dieser vier Systeme in glänzender Weise vereinigt. Schopenhauer ist es gelungen, die Identität von Leib und Wille, die er selbst einmal «die philosophische Wahrheit katexochen» nennt, richtig zu erkennen und auf das klarste darzustellen.

Die ganze Welt ist Willenserscheinung, wie der Wille ist, so ist die Welt. «Solange unser Wille derselbe ist, kann unsere Welt keine andere sein» (II, 712); das Dasein selbst entspringt aus dem Willen, der frei und allmächtig ist. Nichts anderes ist die Welt als der Reflex unseres Wollens, und deshalb erklären sich alle unsere Leiden und Qualen als aus dem Willen fliessend. Der Wille ist unser eigenstes innerstes Wesen, wir sind es selbst. Dieser Wille ist die höchste Realität, das Ding an sich, seine Bedeutung geht aber über die eines konstitutiven Prinzips noch hinaus und gewinnt moralischen Charakter, denn jeder Wille ist ein Wille nach etwas, ein ganz bestimmtes Streben, dessen Richtung und Ziel eben den moralischen Wert normieren. Sage mir, was du bist, und ich will dir sagen, welche Willenskraft dich beseelt — in diese Variante könnte man etwa den Schopenhauerschen Gedanken von der ewigen Gerechtigkeit, die im Willen liegt, bringen.

Die Objektität des Willens, sein Spiegel, ist die Welt der Vorstellung, alles das, was wir das Seiende nennen (I, 524). Da der Wille seinem Wesen nach Leid und Qual ist, muss er auch so in die Erscheinung treten, darin liegt *ein* Begriff der ewigen Gerechtigkeit, die sonst von Schopenhauer viel tiefer aufgefasst wird. Dem einzelnen Individuum stellt die Welt sich nicht so dar, wie sie sich in den Augen des Forschers spiegelt, nämlich als die Objektität des Willens zum Leben, dessen Ausdruck er selbst ist; während der Weise das Ding an sich erkennt und weiss, was die Welt im Innersten zusammenhält, wird der Blick des Individuums durch die

Erscheinungswelt getrübt und ihm zerfällt das Dasein in Vielheiten: «Da erscheint ihm die Wollust als Eines und die Qual als ein ganz Anderes, dieser Mensch als Peiniger und Mörder, jener als Dulder und Opfer, das Böse als Eines und das Uebel als ein Anderes» (I, 454). Vielleicht ganz dunkel, instinktiv, ahnt das Individuum seine Zugehörigkeit zum All, und dann vermag auch das Principium individuationis nicht es zu schützen (I, 455). Nach dem wahren Wesen der Dinge jedoch sollte jeder alle Leiden der Welt, sowohl die wirklichen wie auch alle nur denkbaren, als die seinigen und für ihn tatsächlich bestehenden betrachten, solange er selbst mit aller Kraft das Leben bejaht. Demjenigen, dessen Blick in dem principio individuationis befangen ist, muss sich auch die ewige Gerechtigkeit als Schemen erweisen, denn diese kann nur von jenem wirklich erkannt werden, der das principium individuationis durchschaut und erkennt, dass dem Dinge an sich die Formen der Erkenntnis nicht zukommen. Er begreift dann, dass zwischen dem, der den Schmerz verursacht, und dem, der ihn erdulden muss, ein Unterschied nicht besteht, dass vielmehr diese scheinbare Verschiedenheit nur ein Phänomen ist, die das Ding an sich, d. h. den in beiden lebenden Willen, nicht trifft: «Der Quäler und der Gequälte sind Eines» (I, 456).

Nun wird man die Hineinbeziehung des indischen tat twam asi — erkenne dich selbst — verstehen, womit Schopenhauer ausdrücken will, dass schon bei den von ihm so ungeheuer hochgeschätzten alten Indern das höchste Ziel und zugleich die einzige Möglichkeit, eine tiefere Erkenntnis der ewigen Gerechtigkeit zu erlangen, in der Erhebung über das eigene Individuum bestand. Dieses Tat twam asi (das sokratische «erkenne dich selbst», das biblische «liebe deinen Nächsten wie dich selbst») wurde für die niederen Kasten in den Mythus von der Seelenwanderung eingekleidet. Man könnte diesen Mythus, meint Schopenhauer, auch mit Kant als ein Postulat der praktischen Vernunft bezeichnen (I, 458).[1]

Auffallend ist der Zug im Menschen, die ewige Gerechtigkeit

[1] Dass Kant diesem „Mythus" nicht so ganz fern stand, zeigt deutlich eine Stelle seiner Abhandlung: *Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Ausgabe Hartenstein, wo es Band I, S. 344 ff. heisst: „Sollte die unendliche Seele wohl in der ganzen Unendlichkeit ihrer künftigen Dauer, *die das Grab selber nicht unterbricht, sondern nur verändert*, an diesen Punkt des Weltenraums, an unsere Erde jederzeit geheftet bleiben?"

in die Erfahrung zu übertragen, dergestalt, dass «der Wille zum Leben das grosse Trauer- und Lustspiel auf eigene Kosten aufführt» (I, 461), so wenn etwa ein Mensch über ein grosses Unrecht, das ihm zugestossen, oder das er auch nur als Zeuge erlebt hat, so tief empört wird, dass er sein eigenes Leben in die Schanze schlägt, um Rache zu üben. Ein Mensch, in dem der Unwille allen Egoismus ertötet, scheint so sehr blosser Wille zum Leben zu sein, der in allen Wesen und Zeiten erscheint, dass ihm die fernste Zukunft wie die Gegenwart gleicherweise angehört und nicht gleichgültig sein kann. Er bejaht diesen Willen und will durch das Beispiel seiner Rache den Frevler warnen und ihm zugleich zeigen, dass Todesfurcht den Rächer nicht schreckt. (I, 462).

Hier spricht sich der Wille zum Leben zwar bejahend aus, aber er hängt nicht mehr am Individuum, sondern umfasst die Idee der Menschheit, in die ihm die Erscheinung des Frevlers nicht passen will. So macht sich der Rächer zum Arm der ewigen Gerechtigkeit und verkennt dennoch ihr eigentliches Wesen. Denn die ewige Gerechtigkeit, als solche nicht schwankend und irrend, sondern unfehlbar und sicher, kann keine vergeltende sein — sie wäre ja sonst zeitlich gebunden — vielmehr liegt bei ihr im Vergehen selbst die Strafe (I, 452); diese beiden scheinbar grundverschiedenen Vorgänge verschmelzen daher in Eines. So wird bei Schopenhauer das Wesen der ewigen Gerechtigkeit, wie das des Willens selbst, ewige Gegenwart.

Ein Mensch, der in der Bejahung des Willens zum Leben so weit geht, dass er dabei den in anderen Individuen auftretenden Willen verneint, indem er deren Dasein bedrängt oder es gar zu vernichten sucht, um seinem Willen Erfolg zu sichern, wird *böse* genannt (I, 466). Bei ihm steigert sich der uns allen angeborene Egoismus so weit, dass er, gänzlich befangen im principio individuationis, einen tiefen Unterschied zwischen seiner Person und allen anderen Individuen sieht, ja diese nur als untergeordnete Wesen betrachtet, folglich im Interesse seines eigenen Wohlseins unbekümmert über sie hinwegschreiten zu dürfen glaubt. Diese ausgeprägte übergrosse Heftigkeit des Wollens wird aber stets wieder die Quelle neuer Leiden, da eine gänzliche Befriedigung unmöglich ist, schon weil durch den kausalen Zusammenhang der Dinge die meisten Wünsche und Begierden unerfüllt bleiben müssen, daher immer wieder neues Wollen und damit neue Leiden hervorbringen.

Durch diese immer währende Unbefriedigung wird ein Mensch, dem ein solch heftiger Willensdrang innewohnt, schliesslich dazu getrieben, eine Linderung seiner Qualen indirekt zu suchen, nämlich in dem Anblick fremden Schmerzes, der ihm zugleich die Genugtuung seiner eigenen Uebermacht bietet, er wird *grausam* (I, 467/68).

Aber im Vergehen selbst liegt schon die Strafe: die *Gewissensangst*. Die Befangenheit im principio individuationis mag noch so gross sein, der Schleier der Maja noch so dicht den Sinn des Bösen verhüllen, im innersten Bewusstsein regt sich doch eine dunkle Ahnung, dass die angenommene Verschiedenheit zwischen ihm und allen anderen Wesen tatsächlich gar nicht besteht, dass also die jenen zugefügten Qualen wieder auf ihn selbst zurückfallen müssen. *Die Lehre von der Seelenwanderung* ist nichts anderes als die mythische Einkleidung dieser Wahrheit und darin liegt ihre hohe ethische Bedeutung. Als zweite Wurzel der Gewissensfurcht kommt bei dem Bösen zu dieser Erkenntnis das Bewusstsein der Heftigkeit des eigenen Willens zum Leben, desselben Lebens, «dessen schreckliche Seite er in der Qual der von ihm Unterdrückten vor sich sieht und mit welchem er dennoch so fest verwachsen ist, dass eben dadurch das Entsetzlichste von ihm selbst ausgeht, als Mittel zur völligen Bejahung seines eigenen Willens» (I, 471). Er fühlt den ewig bleibenden Stachel des Gewissens in der Erinnerung an längst vergangene Schuld und erkennt somit, wie frei von aller Zeit und durch sie unbeeinflusst sein Charakter ist, dessen völlige Verneinung allein ihm Erlösung bringen könnte. Wird es dem Leben und dem empfundenen Leiden gelingen, seinen das Leben mit solch intensiver Stärke bejahenden Willen zu brechen? (I, 472.) Schopenhauer lässt diese Frage offen. Wir werden weiter unten sehen, wie das Problem dahin gelöst wird, dass Schopenhauer die Erlösung auch des Bösewichts anerkennt, wenn durch Reue die *Empfindung* des Leidens so intensiv wird, dass sie die *Erkenntnis* und damit die Verneinung des Willens herbeiführt.

Im *guten* Menschen fesselt die Erkenntnis den blinden Willensdrang (I, 477). Er macht keinen Unterschied zwischen sich und anderen Individuen. Er fühlt mit dem leidenden Nächsten und nimmt gern Entbehrungen auf sich, um dem Anderen helfen zu können. Es ist eine die ganze Schöpfung umfassende Liebe, die ihn beseelt, daher ist es ihm unmöglich, auch ein Tier zu quälen, denn er erkennt, dass der Wille zum Leben, der sein Dasein ausmacht, der

gleiche ist, der in allen Geschöpfen lebt. Ihm ist der Schleier der Maja durchsichtig geworden, er hat die Unwirklichkeit des principii individuationis eingesehen und steht nun auf der höchsten Stufe der Erkenntnis: der Gedanke des tat twam asi ist ihm völlig zu eigen geworden (I, 478/79). Wir sehen, wie bei solch einem Edlen das Bedürfnis, Werke der Liebe zu üben, sein ganzes Tun durchdringt, und diese Erscheinung wiederum ist das Symptom richtiger Erkenntnis (I, 480). Ursprung und Wesen der allumfassenden Liebe ist, wie wir sahen, *die Durchschauung des principii individuationis*, und sie ist auch die Quelle dessen, was Schopenhauer die Verneinung des Willens zum Leben nennt (I, 481/85). Denn der gute Mensch erkennt das Ganze, sieht überall das nichtige Streben, die leidende Menschheit, die leidende Tierheit, das ewige Fliessen und Vergehen. «Dieses alles aber liegt ihm jetzt so nahe, wie dem Egoisten nur seine eigene Person. Wie sollte er nun, bei solcher Erkenntnis der Welt, eben dieses Leben durch stete Willensakte bejahen und eben dadurch sich immer fester verknüpfen, es immer fester an sich drücken?» Muss er sich nicht vielmehr von allem Wollen fernhalten? Während dem Egoisten, der nur einzelne Dinge und ihr Verhältnis zu seiner Person erkennt, diese zu immer erneuten *Motiven* seines Wollens werden, wird dem aus der Befangenheit des principii individuationis Befreiten jene beschriebene Erkenntnis des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich, zum *Quietiv* alles und jedes Wollens (I, 486). Die notwendige Folge ist die völlige Abkehr vom Leben, dessen Genüsse nur noch Widerwillen erregen (I, 487). «Vergleichen wir das Leben einer Kreisbahn aus glühenden Kohlen» — illustriert Schopenhauer seinen Gedanken — «mit einigen kühlen Stellen, welche Bahn wir unablässig zu durchlaufen hätten; so tröstet den im Wahn Befangenen die kühle Stelle, auf der er jetzt eben steht, oder die er nahe vor sich sieht, und er fährt fort, die Bahn zu durchlaufen.» Dem Erkennenden dagegen genügt solch ein Trost nicht mehr, er tritt aus der schrecklichen Bahn heraus, sein Wille kehrt sich von der Welt ab. Das Phänomen, in dem sich diese Wendung des Willens kundgibt, ist der Schritt vom tugendhaften Leben zur gänzlichen Enthaltsamkeit, d. i. zur *Askese* (I, 487; II, 725/26).

Schopenhauer versteht darunter im engeren Sinne, nach seinen eigenen Worten, «die vorsätzliche Brechung des Willens, durch Versagung des Angenehmen und Aufsuchen des Unangenehmen, die

selbstgewählte büssende Lebensart und Selbstkasteiung, zur anhaltenden Mortifikation des Willens» (I, 502; II, 714/15).

Der erste Schritt in der Askese ist freiwillige vollkommene Keuschheit, denn durch sie wird die über das individuelle Leben hinausgehende Bejahung des Willens verneint, und sie deutet an, dass nach dem Tode dieses Leibes der in ihm zur Erscheinung gekommene Wille sich aufhebt (I, 488), denn die grösste Schuld des Menschen ist, dass er geboren ward. Und einmal im Leben, wird er das Leben durch immer neues Streben, durch immer neue Taten bejahen; die beständige Willensbejahung ist sein karman, das ihn voranpeitscht durch Sünde und Qual zahlloser Existenzen.

Die nächste Stufe besteht in freiwilliger Armut[1], und zwar nicht nur in der Absicht, durch das weggegebene Gut anderen Notleidenden zu helfen, sondern mehr als Mortifikation des Willens, damit die Anziehungskraft der Lebensgenüsse nicht von neuem wirksam werde (I, 489). Und wie der zu diesem Punkt Gelangte den Willen mortifiziert, so kasteit er auch dessen Objektität, den Leib durch Fasten und Selbstpeinigung (I, 490).

Schopenhauer meint hier, und wir teilen diese Ansicht, dass damit «zum ersten Male, abstrakt und rein von allem Mythischen, das innere Wesen der Heiligkeit, Selbstverleugnung, Ertötung des Eigenwillens, Askesis, ausgesprochen wird, als *Verneinung des Willens zum Leben*“ (I, 491).

Zum richtigen Verständnis der eben dargelegten Gedanken soll das Studium der Schriften bekannter Heiliger dienen, ferner die Lehren der christlichen Apostel und nicht zuletzt die heiligen Bücher der Inder (I, 493—498). Dabei freut es Schopenhauer sichtlich, auch in diesem Punkte eine Uebereinstimmung zwischen der indischen und christlichen Auffassung, besonders der der Mystiker, zu konstatieren. Und mit aufrichtiger Bewunderung blickt Schopenhauer auf die, denen es gelang, dem Leben völlig zu entsagen. Ein solcher Mensch, der siegreich aus dem Kampfe mit seiner eigenen Natur hervorgeht, ist nur noch rein erkennendes Wesen, «ein ungetrübter Spiegel der Welt». Für ihn hat auch der Tod seine Schrecken verloren, ja er muss ihm im Gegenteil willkommen sein. Aber wer die Erkenntnis gewonnen hat, soll nicht glauben, nun beruhigt rasten zu dürfen, vielmehr gilt es stets von Neuem zu

[1] Auch bei diesem Punkte beruft Schopenhauer sich auf Buddhas Lehre, weiter auf die Bergpredigt Jesus' und die Schriften Meister Eckharts.

kämpfen, damit der unterdrückte Wille nicht wieder die Oberhand gewinne. Daher sehen wir auch, wie das innere Leben der Heiligen voll von Seelenkämpfen und Momenten furchtbarer Verzweiflung war, bis es ihnen gelang, den Willen endlich ganz zu ersticken.

Wir sahen bis jetzt, wie es eine *intuitive*, nicht etwa abstrakte Erkenntnis gibt, die zur Erlösung führt. Neben diesem einen Wege, der durch «das *erkannte* Leiden» zur Verneinung des Willens zum Leben führt, gibt es noch einen zweiten, der das gleiche Ziel erreichen kann, es ist der durch «das *empfundene* Leiden». Wenn ein Mensch durch zahlreiches Unglück gequält, plötzlich zur Einsicht kommt, es ihm wie Schuppen von den Augen fällt, dass alle ihn peinigenden Leiden nur aus seinem übergrossen Haften am Leben resultieren, so kann er durch diese plötzliche Erkenntnis ebenfalls zur Verneinung des Willens zum Leben geführt werden (I, 503. Nachl. IV, 206/207). Das Gretchen im Faust, das angesichts des Todes, in der Erkenntnis, dass alle Lust nur um so grösseres Leid nach sich ziehe, die dargebotene Rettung zurückweist, ist wohl das vollkommenste Beispiel der Umwandlung oder Verneinung des Willens, welches uns die Dichtung bietet. So kann auch der Verbrecher durch das ihn plötzlich überkommende Bewusstsein seiner Schuld zu solcher Reue getrieben werden, dass er der über ihn verhängten Todesstrafe ruhigen Gemüts entgegengeht.

Aus dem Leiden muss jedoch die Verneinung des Willens keineswegs mit der Notwendigkeit der Wirkung aus der Ursache entspringen, denn der Wille bleibt immer frei (I, 506). Nur dann führt das Leiden zur Erlösung, wenn es die Form reiner Erkenntnis annimmt, und diese als Quietiv des Willens, wahre Resignation hervorbringt. Ohne die gänzliche Verneinung des Willens zum Leben aber, ist wahres Heil, wirkliche Erlösung vom Leiden nicht denkbar (I, 509).

Jedoch nicht durch gewaltsame Vernichtung des eigenen Lebens kann das Ziel der Erlösung erreicht werden. Den Selbstmord nennt Schopenhauer einmal «das Meisterstück der Maja», denn es ist ein grosser Irrtum, zu glauben, auf solche Weise vom Leben befreit zu werden. Der Selbstmörder wendet sich nicht aus Erkenntnis des Leidens vom Leben ab, er ist nur mit seinem eigenen Schicksal unzufrieden; wäre dieses ein angenehmeres, seinen Wünschen mehr entsprechendes, so fiele ihm nicht ein, freiwillig aus dieser

Welt zu scheiden. Daher ist der Selbstmord geradezu «ein Phänomen starker Bejahung des Willens» (I, 510). «Der Wille zum Leben also erscheint ebensowohl in diesem Selbsttöten (Schiwa), als im Wohlbehagen der Selbsterhaltung (Wischnu) und in der Wohllust der Zeugung (Brahma). Dies ist die innere Bedeutung der *Einheit des Trimurtis*, welche jeder Mensch ganz ist, obwohl sie in der Zeit bald das eine, bald das andere der drei Häupter hervorhebt (I, 511).»

Ebenso indischen Ursprungs ist der Gedanke Schopenhauers, dass der Wille zum Leben, «als das allein Metaphysische oder Ding an sich» durch keine Gewalt gebrochen werden kann, nur reine Erkenntnis vermag ihn aufzuheben (I, 513). So lange der Wille zum Leben sich bejaht, dauert er über das einzelne Individuum hinaus fort und wie im Buddhismus der «Durst» das karman erzeugt, wodurch sich in unendlicher Folge Wiedergeburt an Wiedergeburt reiht, so muss der sich bejahende Wille stets wieder in neue Individuen eingehen. Und wie allen indischen Systemen die Erlösung aus dem Samsâra Endzweck alles Philosophierens ist, so tritt auch bei Schopenhauer die Erlösung, d. i. die Befreiung von der Individualität, in den Mittelpunkt seiner Lehre.

Fragen wir zum Schluss, was bleibt denn nach der Vernichtung des Willens, wodurch doch alle empirischen Erscheinungen aufgehoben werden, übrig, so antwortet Schopenhauer ganz konsequent: «Das Nichts.» Nur darf uns dieses Nichts keineswegs erschrecken, denn solange wir uns davor fürchten, bejahen wir eben noch den Willen zum Leben; wollen wir einsehen, wie beruhigend der Gedanke ist, gänzlich von der Welt befreit zu sein, so müssen wir unsere Blicke auf diejenigen richten, die die Welt überwanden, und deren unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit muss auch uns ein Trost sein. Das «Jenseits aller Erkenntnis» der Buddhisten, d. h. der Punkt, wo Subjekt und Objekt aufgehört haben zu sein, dies zu erreichen bleibt unser letztes Ziel (I, 525/527).

---

2. Schopenhauers Lehre von der Nichtigkeit des Daseins.

Hat Schopenhauer im vorigen Kapitel als letztes erstrebenswertes Ziel des Menschen die *Verneinung des Willens zum Leben*

aufgestellt, so muss er, will er die Konsequenzen aus dieser Lehre ziehen, erbarmungslos den Schleier lüften und uns *die ganze Leere und Nichtigkeit* dieses so oft als das Höchste gepriesenen Daseins vor Augen führen.

«Aus der Nacht der Bewusstlosigkeit zum Leben erwacht, findet der Wille sich als Individuum in einer end- und grenzenlosen Welt, unter zahllosen Individuen, alle strebend, leidend, irrend» (II, 674). Mit dem Eintritt ins Dasein beginnt auch schon das Leiden, denn dieses Dasein ist ja an sich schon eine Art Verirrung, es hat den Charakter einer Schuld, die gesühnt werden muss. Nicht in unserem Handeln liegt die eigentliche Wurzel unserer Sünden, sondern in unserer «essentia et existentia». Alle noch so heiss begehrten Wünsche sind in ihrer Erfüllung doch lediglich wieder ein Grund zu neuen Begierden und in letzter Linie laufen sie alle darauf hinaus, im steten Kampfe mit der Not, dieses Dasein zu erhalten und vor dem jederzeit drohenden Tode zu schützen. Das Glück der wenigen uns befriedigt erscheinenden Menschen lässt sich mit «den Bildern in grober Mosaik» vergleichen, «welche in der Nähe keine Wirkung tun, sondern von denen man fern stehen muss, um sie schön zu finden» (V, 296/97). Das ganze Leben ist ein «fortgesetzter Betrug». Seine Versprechen löst es nicht ein oder doch nur, um uns zu belehren, dass das von ihm Begehrte keineswegs begehrenswert war (I, 674). Nur entweder in der Zukunft oder in der Vergangenheit kann die Möglichkeit eines Glückes liegen, die Gegenwart ist stets ungenügend, sie vermag niemals zu befriedigen. Und dieses Leben mit seinen uns fortwährend quälenden, kleineren und grösseren Widerwärtigkeiten, getäuschten Hoffnungen und alle Berechnungen vereitelnden Unfällen, sollte dazu da sein, um dankbar genossen zu werden? Viel richtiger ist es doch das Leben als «der Uebel grösstes» aufzufassen, damit unser Wille veranlasst werde, sich von ihm abzuwenden (II, 675). Denn schliesslich verkündet die Zeit, welche ja die einzige Form ist, in der sich die Nichtigkeit aller Objekte des Willens kundgibt, den Urteilsspruch der Natur über den Wert aller Dinge, indem sie sie eben vernichtet. Unser Leben wird uns in Kupferpfennigen ausbezahlt und wir quittieren mit dem Tod (II, 675, V, 294). Wie rasch entfliehen die Tage; der Anblick dieses Ablaufens der kurzen uns gewährten Spanne Zeit müsste den Menschen zum Wahnsinn treiben, schlummerte nicht im tiefsten Grunde seines Bewusstseins die Ueber-

zeugung, dass ihm ja die ganze Ewigkeit gehöre (V, 295). Aber den wahren Trost gibt uns allein die Ueberlegung, dass die Zeit nur deshalb so unaufhaltsam entflieht, weil nichts in ihr ist, das des Verweilens wert wäre (Nachl. IV, 193). Sie ist lediglich «eine Vorrichtung in unserem Gehirn, um dem durchaus nichtigen Dasein der Dinge und unserer selbst einen Schein von Realität, mittelst der Dauer, zu geben» (V, 300).

Alles Wohlsein ist bloss negativ, als Positives bleibt uns der Schmerz, denn er allein wird wirklich empfunden (II, 677). Der Typus des Daseins ist Unruhe. Kein Mensch ist glücklich, jeder strebt sein Leben lang nach einem vermeintlichen Glück, das er nie erreicht, oder wenn er glaubt es erreicht zu haben, findet er eine neue Enttäuschung (V, 295/96). Das Leben stellt sich uns zunächst als eine Aufgabe dar, deren Lösung darin besteht, eben dieses Leben zu erhalten. Hat der Mensch diese Aufgabe glücklich gelöst, so gilt es das Gespenst der Langeweile abzuwehren, also das Leben unfühlbar zu machen, da es sonst zur Last fallen würde. Die Lösung der ersten Aufgabe kann daher keinen Nutzen bringen, da es sich ja dann sogleich wieder darum handelt, das Gewonnene nicht zu empfinden (V, 298). Dies beweist, dass wir dann am glücklichsten sind, wenn wir nichts von unserem Dasein spüren, es wäre daher am besten, überhaupt nicht zu sein (II, 677). «Was man auch sagen mag, der glücklichste Augenblick des Glücklichen ist doch der seines Einschlafens, wie der unglücklichste des Unglücklichen der seines Erwachens (II, 681).»

Wollte jemand behaupten, das Leben sei ein wünschenswertes oder dankbares Gut, so ist es leicht, ihm schon deshalb seinen Irrtum nachzuweisen, weil die Summe der nur irgend möglichen Leiden in jedem Menschendasein die Summe der irgend möglichen Freuden überwiegt. Aber davon ganz abgesehen, entscheidet ja das blosse Vorhandensein des Uebels, das niemals durch das Gute ausgelöscht werden kann, diese Frage in unzweideutiger Weise (II, 678). Sollte dies anders sein, so dürfte es überhaupt kein Leiden geben, denn es ist unmöglich, dass ein gegenwärtiger Schmerz durch zukünftige Freuden aufgehoben werde, da diese ihre Zeit füllen, wie jener die seine. Auch den Tod dürfte es dann nicht geben, oder er müsste wenigstens nichts Schreckliches für uns haben: nur so könnte man vom Leben sagen, dass es für sich selbst bezahle (II, 679). Wäre das Leben kein so fürchterliches Gefängnis,

so brauchte die Ausgangspforte nicht von einem so entsetzlichen Wächter wie der Tod, gehütet zu werden. Durch seine Schrecken hält er uns im Leben fest; und doch ist er unser einziger Trost im Leiden, wie umgekehrt bei seinem Eintritt das Bewusstsein der nun stattfindenden Befreiung allein uns über seine Schrecken hinweghilft. In Wirklichkeit gehören Tod und Leben untrennbar zusammen; sie machen das grosse Unglück aus, von dem sich zu befreien die Menschen von Anbeginn getrachtet haben (II, 681).

Schon die Natur lehrt uns in ihrer naiven Aufrichtigkeit, durch die Hinfälligkeit der vollkommensten Erscheinung des Willens, d. h. des menschlichen Organismus, wie nichtig das ganze Streben dieses Willens sei (V, 299). Es bleibt nur *eine* wahre Erklärung für unser Dasein: «wir sollen elend sein, und sind's».

Die stärkste Quelle aber, aus der die schlimmsten Uebel entspringen ist der Mensch selbst (II, 680). Denn: «jegliches kündigt das Samsâra an, mehr als Alles jedoch die Menschenwelt, als in welcher, moralisch, Schlechtigkeit und Niederträchtigkeit, intellektuell, Unfähigkeit und Dummheit in erschreckendem Masse vorherrschen». Und nur ganz vereinzelt leuchten ab und zu glänzende Punkte aus der grossen dunklen Masse hervor, überraschende Erscheinungen von Redlichkeit, Güte, Edelmut; sie müssen wir «als ein Unterpfand nehmen, dass ein gutes und erlösendes Prinzip in diesem Samsâra steckt, welches zum Durchbruch kommen und das Ganze erfüllen und befreien kann» (V, 224).

Wie schlecht hat die Natur für ihre Kinder gesorgt, dass jedem Einzelwesen die Existenzbedingungen so knapp und kärglich gegeben sind. Neun Zehntel aller Menschen leben im beständigen Kampfe mit der Not und erreichen stets nur so viel, um sich gerade über Wasser zu halten, während ihnen bei jedem Schritt der Untergang droht. Wie kann da von einer gütigen Allmutter Natur die Rede sein; ein solcher Optimismus kann nur als «das unberechtigte Selbstlob des eigentlichen Urhebers der Welt, des Willens zum Leben» angesehen werden, «der sich wohlgefällig in seinem Werke spiegelt». Denn allein der Wille zum Leben ist es, durch den wir uns täuschen lassen, der uns vorgaukelt, das Leben sei eine angenehme Sache und sein Zweck das Glück. Bleibt der Mensch in dieser irrigen Meinung befangen, so glaubt er natürlich, gerechten Anspruch auf Glück und Genuss zu haben und, sieht er sich in dieser Erwartung getäuscht, denkt er sogleich, ihm geschehe bitter

Unrecht, er habe den Zweck seines Daseins verfehlt. Wir sollten uns ein Beispiel an den Anhängern des Brahmanismus und Buddhismus nehmen, die längst erkannt haben, dass Entbehrung, Not und Leiden als Zweck unseres Lebens zu betrachten sind (II, 688).

Schon bei oberflächlicher Betrachtung eines Menschenlebens zu sehen, wie man vom Mutterleibe an immerfort dem Tode entgegenrennt: durch die selig träumende Kindheit, die unbesorgte Jugend, das mühselige Mannesalter. das gebrechliche Greisentum, die Martern der letzten Krankheit, um endlich mit dem Todeskampf abzuschliessen, muss uns klar werden, dass das Leben ein Fehltritt ist, dessen Folgen sich in seinem Verlauf offenbaren (V, 299). Alter und Tod sind das Verdammungsurteil, das die Natur über den Willen zum Leben ausspricht und belehren uns damit, dass dieser Wille ein Streben ist, das sich selbst vereiteln muss. Jedem wird diese Belehrung zu teil, die darin besteht, dass er am Ende seines Lebens zu der Einsicht geführt wird, dass all' sein Streben und Wollen eitel gewesen: (II, 676.)

«Then old age and experience, hand in hand,
Lead him to death, and make him understand,
After a search so painful and so long,
That all his life he has been in the wrong.»

3. Schopenhauers Lehre vom Leiden der Welt.

Mit der ganzen Zaubermacht seines Stils, oft gesteigert bis zu dichterischem düsterem Pathos, hat Schopenhauer das tiefe Leiden der Menschheit geschildert. In schonungsloser Nacktheit zeigt er uns das grauenvolle Chaos von Schuld und Schmerzen, Jammer und Qual, das ihm Welt und Menschenleben heisst.

Wie Kinder vor dem Theatervorhang, sitzen wir in unserer frühen Jugend vor dem bevorstehenden Lebenslauf, in gespannter, freudiger Erwartung der Dinge harrend, die da kommen sollen. Wie gut ist es, dass wir nicht wissen, wie das was kommen wird, wirklich aussieht, die Sorglosigkeit unserer Jugend wäre sonst unwiederruflich dahin. Wir gleichen in unserer Kindheit «unschuldigen Delinquenten, die zwar nicht zum Tode, hingegen zum Leben verurteilt sind, jedoch den Inhalt ihres Urteils noch nicht vernommen

haben» (V, 311-12). Und doch wünscht jeder sich ein hohes Alter, in der vagen Hoffnung, dass der morgige Tag ihn für die Leiden des heutigen entschädigen werde. «Sehr zu beneiden ist Niemand, sehr zu beklagen Unzählige,» denn die Welt ist nichts anderes als eine Hölle, darin die Menschen einerseits die gequälten Seelen, andererseits aber die Teufel darstellen (V, 313).

Freilich könnte man versucht sein, unser Leben das eigentlich «als eine unnützerweise störende Episode in der seligen Ruhe des Nichts» aufzufassen ist, bei Betrachtung der einzelnen Akte, aus denen es sich zusammensetzt, für ein Lustspiel zu halten, muten uns doch die Unfälle jeder Stunde, die Plagen des Alltags, das Wünschen und Fürchten der Woche, wie lauter Komödienscenen an. Betrachtet man dagegen dieses gleiche Leben, gewissermassen aus der Vogelperspektive, und lässt man den Gesamteindruck auf sich wirken, so wird es zu einem grossen Trauerspiel (Nachl. IV, 199).

Aus der Weltgeschichte lernen wir, wie das Leben der Völker sich in stetem Kampfe unter Kriegen und Revolutionen abspielt. Genau so ist das Leben des einzelnen Individuums ein steter Kampf mit seinesgleichen, um die eigene Existenz zu behaupten (V, 304). Der bellum omnium contra omnes, in der Form des Kampfes ums Dasein, entsprungen aus der Angst für das eigene Leben, ist der deutlichste und furchtbarste Ausdruck des Willens zum Leben. Aber selbst wem es gelingt einen Platz zu behaupten und wer sich vor aller Not gesichert weiss, kann seines Sieges doch nicht froh werden, denn ihn erwartet sogleich eine furchtbare Leere und Langeweile, gegen die zu kämpfen fast noch mehr Qual verursacht. Und welch entsetzlichen Leiden steht überdies noch das Leben eines jeden allzeit offen. Wie häufig steigern diese Qualen sich bis zu einem Grade, dass der Tod, der sonst so scheu gemiedene, nun wünschenswert erscheint und freiwillig aufgesucht wird. Wenn dem so Gequälten aber auch diese letzte Ausflucht versagt wird und er den grausamsten Martern ohne Rettung überlassen bleibt, dann ruft er eine ausserweltliche Macht um Befreiung an: vergebens, es gibt keine, er bleibt ohne Gnade dem Schicksal preisgegeben. «Aber diese Rettungslosigkeit ist eben nur der Spiegel der *Unbezwinglichkeit des Willens*, dessen Erscheinung der Mensch ist.» Die einzige Möglichkeit einer Erlösung vom Leiden bleibt für den Menschen die Verneinung eben dieses Willens, denn dann können selbst die

grässlichsten Martern keine eigentliche Gewalt mehr haben, wie uns das Beispiel der Märtyrer zeigt (Nachl. IV, 201). «Dass wir überhaupt *wollen* ist unser Unglück: auf das *was* wir wollen, kommt es gar nicht an»; und weil wir nie aufhören zu wollen, ist das Leben «ein dauernder Jammer; denn es ist eben nur die Erscheinung des Wollens, das objektivierte Wollen» (Nachl. IV, 197).

So erblicken wir in der Welt einerseits das sichere Fortschreiten des Intellekts zu seinem Ziele, der Selbsterkenntnis; anderseits im wütenden Kampfe der Individuen um die Erhaltung ihres Lebens, in Geburt und Tod, das rast- und zwecklose Treiben des (blinden) Willens. — Wie der Intellekt nur stets darauf bedacht ist, die Welt zu vervollkommnen, um sie endlich durch die Erkenntnis ganz aufheben zu können; so ist das Geschäft des Willens das blosse Erhalten der Welt, denn «der Natur liegt bloss unser *Dasein*, nicht unser *Wohlsein* am Herzen» (Nachl. IV, 207).

Schopenhauer wird nicht müde, stets von neuem auf diesen schon in der Willenslehre ausführlich behandelten Punkt hinzuweisen und ebenso, in Verbindung damit, die wahre Erkenntnis als den alleinigen Heilsweg zu betonen. Wie verhält sich aber nun diese Erkenntnis zum Leiden, ist sie an sich schmerzlos? Sie muss es sein, da ja der Schmerz nur den Willen, in dessen Hinderung oder Durchkreuzung sein Wesen besteht, trifft. Anderseits wieder muss die Hemmung des Willens von Erkenntnis begleitet sein, um als Schmerz empfunden zu werden, was sich bei psychischen Schmerzen ja von selbst versteht, bei denen es auch klar ist, dass durch die Steigerung der Erkenntnis die Qual in dem gleichen Masse zunimmt. Schopenhauer drückt dieses Verhältnis sehr plastisch aus, wenn er sagt: «Der Wille ist die Saite, seine Durchkreuzung oder Hinderung deren Vibration, die Erkenntnis der Resonanzboden, der Schmerz ist der Ton» (V, 310-11).

Die Lehre von der Nichtigkeit des Daseins hat uns gezeigt, dass jeder Genuss etwas nur Negatives bedeutet, während das allein Positive der Schmerz bleibt. Daher ist auch das Glück eines bestimmten Lebenslaufes nicht nach dessen scheinbaren Freuden und Genüssen zu beurteilen, sondern vielmehr nach der Abwesenheit der Leiden, als des allein Positiven. Dann aber muss das Schicksal der Tiere im Gegensatz zu dem der Menschen beneidenswert erscheinen, denn das Tier ist viel mehr durch das blosse Dasein befriedigt, während es von der Qual der Sorge und Besorgnis

frei bleibt. Freilich entbehrt es anderseits auch die eigentliche Hoffnung, «jene Anticipation einer freudigen Zukunft durch die Gedanken, nebst der diese begleitenden, von der Einbildungskraft hinzugegebenen beseligenden Phantasmagorie, dieser Quelle unserer meisten und grössten Freude und Genüsse» (V, 308-09).

Der menschliche Gesichtskreis umfasst das ganze Leben, ja geht sogar darüber hinaus, das Tier dagegen geniesst, was ihm der Augenblick bietet ganz und unvermindert, ohne die *uns* stets bedrückende *Reflexion*, es ist «die verkörperte Gegenwart» (V, 309).

Der Schopenhauersche Pessimismus gipfelt in dem Gedanken, dass das Nichtsein der Welt besser sei als die Existenz auch nur jeder denkbaren Welt. Warum? Weil ihrem Wesen das Leiden unablöslich verbunden ist. Daher ist die Welt, wie wir sie kennen, die denkbar schlechteste.

Das Leiden der Welt wird nun für Schopenhauer nicht mehr allein durch das menschliche Wollen und Handeln verursacht, die Wurzel des Uebels liegt viel tiefer, sie ist jetzt bis auf den metaphysischen Kern alles Lebens zurückzuführen. Schopenhauer ist ganz beherrscht von dem alten indischen Gedanken, dass jedes Menschenlos ein nach Freude und Leid genau bestimmtes ist, dass die äussere, physische Weltordnung, eine innere, moralische zu ihrer Basis hat. Es herrscht eine heilige moralische Ordnung in dem ganzen Weltgetriebe, aber sie ist von furchtbarer Art. Der naturalistische Gedanke, dass ein blinder und roher Willensdrang die Welt zu einer Folterkammer macht, tritt bei Schopenhauer nun zurück, jetzt ist es eine zeitlose, transcendente Schuld, die der Welt Unheil bewirkt.

Schon verschuldet kommen wir in diese Welt, und so ist es ganz in Ordnung, dass, um jene Schuld abzubüssen, unser Dasein so elend ausfällt und mit dem Tode gekrönt wird. «Die schwere *Sünde der Welt* ist es, welche das viele und grosse *Leiden der Welt* herbeiführt; wobei hier nicht der physisch empirische, sondern der metaphysische Zusammenhang gemeint ist (V, 315).»

Derselbe eine Weltwille ist es, der die Schmerzen des Lebens leidet und dieses Leben verschuldet hat, und dies ist auch, was die, von Schopenhauer so häufig angeführte «ewige Gerechtigkeit» im tiefsten Grunde besagen soll: dass der Wille, der in seiner Lebensbejahung einen ewigen Fehltritt begeht, auch an sich selber die Leiden des Lebens als Busse spürt.

Um zu zeigen, wie auch diese Spielart des Schopenhauerschen

Pessimismus ihre Wurzel in altindischen Anschauungen hat, seien hier noch einige seiner eigenen Bemerkungen aus dem II. Teil der «Parerga und Paralipomena», Kapitel XII, § 156 angeführt:

«Brahma bringt durch eine Art Sündenfall, oder Verirrung, die Welt hervor, bleibt aber dafür selbst darin, es abzubüssen, bis er sich daraus erlöst hat. — Sehr gut! — Im Buddhismus entsteht sie infolge einer, nach langer Ruhe eintretenden, unerklärlichen Trübung in der Himmelsklarheit des, durch Busse erlangten, seligen Zustandes Nirvana, also durch eine Art Fatalität, die aber doch im Grunde moralisch zu verstehen ist; wiewohl die Sache sogar im Physischen, durch das unerklärliche Entstehen so eines Urweltnebelstreifs, aus dem eine Sonne wird, ein genau entsprechendes Bild und Analogon hat. Danach aber wird sie, infolge moralischer Fehltritte, auch physisch gradweise schlechter und immer schlechter, bis sie die gegenwärtige traurige Gestalt angenommen hat. — Vortrefflich! (V, 313-14).»

Es sei uns gestattet, mit einigen Worten aus dem verdienstvollen Werke Volkelts — «Schopenhauer» — zu schliessen, mit dem wir uns eins wissen, wenn er sich über die herbe Weltanschauung unseres Philosophen, wie folgt, auslässt: «In der Tat: es tritt uns bei Schopenhauer in seiner Lehre von der Weltschuld eine altehrwürdige Weisheit, ein uraltes düsteres Ahnen der Menschheit entgegen. Und es fragt sich, ob der moderne Mensch im Rechte sei, wenn er darin nur Aberglaube und Mythologie erblickt; ob sich nicht vielmehr ein guter Sinn, wenn auch nicht gerade von der Form, wie Schopenhauer ihn fasste, darin verberge. Vielleicht liegen für den nicht naturwissenschaftlich abgeflachten Blick in dem Weltbilde genug und übergenug Aufforderungen zu der ahnenden Annahme, dass es in dem Weltgrunde so etwas wie einen tragischen Bruch gebe, dass die Wurzel des Daseins das Nichtseinsollende als Moment in sich enthalte».

4. Schopenhauers Lehre vom Tod.

Welch eine Entwicklung hätte der menschliche Geist genommen, wenn der Tod nicht am Ende aller unserer Leistungen und Betrachtungen stünde? Und hätte es überhaupt eine Entwicklung gegeben ohne dieses Ziel des Grabes, dem wir alle entgegenrennen

und das uns zwingt, jede Stunde aufs Beste zu nützen, unseren Geist wie eine Treibhauspflanze zu kultivieren und ihm rasch alle Früchte abzuringen, die die Möglichkeit haben, zu reifen? Dies hat Schopenhauer deutlich gefühlt, als er sagte, dass ohne den Tod auch schwerlich philosophiert werden würde (II, 542).

In der Tat, der Tod gehört ebenso zur Erscheinung des Willens, wie die Geburt. Beide sind dem Leben wesentlich, stellen sich in Individuen dar, welche vergehen und entstehen, sind die Pole der gesamten Lebenserscheinung (I, 360). Es sind Korrelate, die sich gegenseitig neutralisieren und aufheben. Die Natur kümmert sich nicht um das einzelne Individuum; die Gattung *allein* ist es, an der ihr liegt und auf deren Erhaltung sie ernstlich dringt (I, 361).

Schopenhauer sieht in der Gattung (Spezies) das Unvergängliche, Ewige. Dem widerspricht freilich die seit Darwin festgestellte Tatsache, dass, die Gattung etwas ebenso Vergängliches, der Evolution Unterworfenes ist, wie das Individuum. Ganze Tiergattungen sind von der Erde wieder verschwunden, alle aber in einer fortwährenden Umbildung begriffen. Was ist die Gattung? Sie ist ja nur ein aus der Menge der Individuen abstrahierter Begriff. In der Tat gibt Schopenhauer, für den der Darwinismus nichts als «platter Empirismus ist» (Briefe, Grisebach. S 384), an anderer Stelle (II, 565-67) auch zu, dass es nur dieser *Begriff* ist, den er für ewig hält. Nicht die und jene Gattung Hund ist ewig, sondern die abstrahierte Idee (Gattung) des Hundes ist ewig. «Darum also legte Plato den Ideen allein d. i. den Spezies, den Gattungen, ein eigentliches Sein bei, den Individuen nur ein rastloses Entstehen und Vergehen.» In diesem Sinne, sagt Schopenhauer, ist die Gattung ewiglich und der Tod kann sie nicht vernichten. Darum wirkt auch jeder Leichnam so melancholisch auf uns; er sagt uns aufs Deutlichste, dass diese Gestalt nicht die Idee, sondern bloss ihre Erscheinung war (Nachl. IV, 185). Wenn ich eine Fliege töte, so ist ganz klar, dass ich nicht das Ding an sich totgeschlagen habe, sondern bloss seine Erscheinung (Nachl. IV, 187). Der Tod ist ein Schlaf, in welchem die Individualität vergessen wird. Wie dem Willen das Leben gewiss ist, so ist auch die Gegenwart die einzige Form des wirklichen Lebens, und den Tod fürchten, weil er uns das Leben entreisst, ist nicht klüger, als fürchten, man könne, wenn man oben auf der runden Erdkugel stehe, herabgleiten; es ist, als wollte die Sonne am Abend klagen, dass sie in ewige Nacht sinke (I, 366). Hingegen

kann, wer das Leben bejaht, aber die Qualen des Lebens verabscheut und vom Tode Befreiung seines harten Loses erhofft, durch den Selbstmord sich nicht retten (I, 471). Denn da dieser Selbstmord ja nur einer starken Willens*bejahung* entspringt und dem Willen zum Leben das Leben ewig gewiss ist, wird der Orkus nicht wirklich zum Hafen der Ruhe[1]. Das Individuum stirbt, aber die Sonne geht nicht unter. Schon deshalb ist der Selbstmord eine ebenso vergebliche wie törichte Handlung (I, 367). Jeder ist nur als Erscheinung vergänglich, hingegen als Ding an sich zeitlos und endlos. Als Ding an sich ist er der Wille, der in allem erscheint, und der Tod hebt die Täuschung auf, die sein Bewusstsein von dem der Uebrigen trennt, *dies ist die Fortdauer.* «Sein Nichtberührtwerden vom Tode, welches ihm nur als Ding an sich zukommt, fällt für die Erscheinung mit der Fortdauer der übrigen Aussenwelt zusammen.» Und an dieser Stelle weist Schopenhauer selbst auf die Aehnlichkeit seines Gedankenganges mit dem der Vedas eindringlich hin (I, 369).

Der Gedanke des Todes vergiftet indes dem vernünftigen Wesen durchaus nicht das Leben, weil sein Wille ja stets auf das Leben gerichtet ist, als gäbe es überhaupt keinen Tod; die Todesfurcht ergreift den Menschen erst, wenn er ihr ernstlich ins Auge sehen muss und dann sucht er dem Tod auf alle Weise zu entfliehen, weil er erkennt, *dass der Tod das zeitliche Ende seiner individuellen Erscheinung ist.* Und dies allein ist es, was wir am Tode fürchten (Nachl. IV, 179). Diese Todesfurcht teilt der Mensch mit dem Tiere; denn sie ist nichts als die Kehrseite des Willens zum Leben, der uns ja alle erfüllt. Dem Tier ist die Furcht vor seiner Zerstörung angeboren; deshalb schützt es seine Brut, flieht vor Gefahr und sucht sich zu verbergen. Ebenso ist der Mensch; man kann ihm mit nichts Schlimmeren drohen, als mit dem Tod, der uns als schrecklichstes Uebel erscheint. Deshalb ist auch kein Schauspiel entsetzlicher als eine Hinrichtung. Ein solch zähes grenzenloses Hangen am Leben kann aber unmöglich aus der Vernunft entspringen; vor ihr erweist sich der objektive Wert des Lebens bald als ein sehr fraglicher; mindestens bleibt die Frage offen, ob das Nichtsein nicht vorzuziehen wäre (II, 545. 549). Vernunft und Erkenntnis wirken dem Willen zum Leben entgegen und helfen uns eben deshalb die Todesfurcht bekämpfen. Den Schmerz fürchten wir schon deshalb nicht, weil er ja — ein Gedankengang, den Schopenhauer

[1] Vgl. diese Arbeit S. 73 f.

hier Epikur nachbildet — diesseits des Lebens liegt und nach dem Tode kein Schmerz mehr verspürt wird (II, 548). Schmerz und Tod sind also zwei ganz verschiedene Uebel (I, 370). Nur das Tier lebt ohne eigentliche Kenntnis des Todes und deshalb geniesst das Tierindividuum auch die ganze Unvergänglichkeit der Gattung; es ist sich seiner nur als endlos bewusst (II, 543). Dieselbe Reflexion aber, die dem Menschen die schreckliche Erkenntnis des Todes gebracht hat, verhilft ihm auch zu metaphysischen Ansichten, deren das Tier weder fähig, noch bedürftig ist. Alle Religionen und philosophischen Systeme sind in der Hauptsache nichts als Gegengifte gegen die Gewissheit des Todes und diejenigen Systeme sind die besten, die den Menschen lehren, ruhigen Auges dem Tod entgegen zu sehen. Für Schopenhauer können dies nur der Brahmanismus und der Buddhismus sein, und wir können begreifen, dass und warum er sich mit Nachdruck gerade auf diese stützt.

Es ist wahr, am liebsten möchten wir mit Haut und Haar in die Unsterblichkeit eingehen, denn nichts fürchten wir so sehr, als die Zerstörung unseres individuellen Organismus. Aber weder trifft dies zu, noch kann von einer absoluten Vernichtung die Rede sein. Wer die Besorgnis hat. mit dem Tode möchte Alles aus sein, ist dem zu vergleichen, der im Traume dächte, es gäbe bloss Träume ohne einen Träumenden (II, 578), der hält sich für ein belebtes Nichts, denn vor 30 Jahren war er nichts und über 30 Jahren ist er wieder nichts (V, 280). In der Sprache der Natur bedeutet Tod allerdings Vernichtung. «Und dass es mit dem Tode Ernst sei, liesse sich schon daraus entnehmen, dass es mit dem Leben, wie es jeder weiss, kein Spass ist. Wir müssen wohl nichts Besseres, als diese beiden wert sein.» Aber das Nichtsein für ein Uebel zu halten, ist eine Absurdität. Denn dieses Nichtsein nach dem Tode ist durch nichts verschieden von dem Nichtsein vor unserer Geburt, und wenn uns dieses nicht mehr beklagenswert dünkt, darf uns auch jenes nicht schrecklich scheinen (II, 546/47, V, 277). «Die Unendlichkeit à parte post ohne mich kann so wenig schrecklich sein, als die Unendlichkeit à parte ante ohne mich; indem beide durch nichts sich unterscheiden, als durch die Dazwischenkunft eines ephemeren Lebenstraumes» — ein Gedanke, bei welchem Schopenhauer sich wieder der Buddhisten erinnert (II, 548).

Der Tod ist nicht der gänzliche Untergang des Menschen. Es ist nur das Individuum, das untergeht (V, 288). Ebensowenig wie

man vom stillstehenden Spinnrad auf den Tod der Spinnerin schliessen kann, ebenso darf man nicht schliessen, weil das organische Leben aufgehört hat, sei auch die bisher aktuierende Kraft zu Nichts geworden (II, 553). Das Aufhören des Lebens bedeutet nicht die Vernichtung des belebenden Prinzips. «Weil der kräftige Arm, der, vor dreitausend Jahren den Bogen des Odysseus spannte, nicht mehr ist, wird kein nachdenkender und wohlgeregelter Verstand die Kraft, welche in demselben so energisch wirkte, für gänzlich vernichtet halten, aber daher, hei fernerem Nachdenken, auch nicht annehmen, dass die Kraft, welche heute den Bogen spannt, erst mit diesem Arm zu existieren angefangen habe. Viel näher liegt der Gedanke, dass die Kraft, welche früher ein nunmehr entwichenes Leben aktuierte, dieselbe sei, welche in dem jetzt blühenden tätig ist: ja, dieser ist fast unabweisbar.»

Aber nicht nur das belebende Prinzip ist unvergänglich, auch die Materie ist unzerstörbar. Ewig lebt die Materie. Und dass der Tod selbst über die Materie keine Macht hat, sagt uns zugleich, dass wir einer gewissen Unvergänglichkeit uns sicher getrösten dürfen. Und dies ist vielleicht der Gedanke, der latent in allen Menschen schlummert und der aus allen Mythen und Kulten der Völker spricht. Es ist der gesunde Glaube, dass es nichts Totes unter der Sonne gibt, und dass die Erde ewig und ununterbrochen schafft und webt. Wir sind vom Staube gekommen und kehren zu ihm zurück, sagt der Prediger, aber er sagt uns nicht, was eben dieser Staub ist und welches Mysterium ihn einhüllt. Er sagt uns nicht, dass der Staub, im Wasser aufgelöst, als Kristall anschiessen, als Metall glänzen und dann elektrische Funken sprühen wird, die mittelst ihrer galvanischen Spannung eine Kraft äussern, welche, die festesten Verbindungen zersetzend, Erden zu Metallen reduziert: ja, sie wird sich von selbst zu Pflanze und Tier gestalten und aus ihrem geheimnisvollen Schoss jenes Leben entwickeln, vor dessen Verlust wir in unserer Beschränktheit so ängstlich besorgt sind (II, 554).

Wir waren von der Todesfurcht ausgegangen, die jedes Individuum erfüllt und haben bereits oben angedeutet, dass die Natur dem Individuum gegenüber vollkommen fühllos bleibt. Die Natur — sagt Schopenhauer — spricht wie Krischna im Bhagavad-Gita. Sie gibt Mensch und Tier allen Zufällen preis (II, 706-07). Eine kleine Wendung meines Fusses, und ich habe über Leben und Tod des

Wurmes entschieden, der sich am Wege krümmt. Ein Augenblick des Aergers über die Fliege, die mich störend umsummt, und ich töte sie. Ein Druck auf den Hahn meines Gewehrs und der Vogel, der eben in den Himmel fliegen möchte, fällt leblos herab. Ich werde nicht sentimental, wenn das Huhn sein Leben für mich lassen muss und ich mache mir kein Gewissen daraus, den Ochsen zur Schlachtbank zu führen. Könnte er philosophieren, was würde das Ende seiner Betrachtungen sein? Würde er von Bestimmung reden oder von Zufall? So gesehen, gleichen wir selber einer Herde, die auf der Wiese spielt, während der Metzger schon Auslese unter uns hält. Arglos geht alles Lebendige unter den Gefahren umher, die jeden Augenblick sein Dasein bedrohen. Die Natur, die sich in keinem Falle beeilt, die Individuen zu schützen, scheint zu sagen, dass ihr die Vernichtung der Individuen höchst gleichgiltig ist. Sie ist deswegen noch nicht schlecht, ebensowenig wie sie gut ist. Unsere Gebete machen sie aber nicht gütiger, und unsere Flüche und Verwünschungen können ihr nichts anhaben. Sie verdient trotzdem den Namen der Allmutter, denn sie weiss, das die Millionen Kinder, die sie geboren, ihr nie gänzlich verloren gehen, sondern immer wieder in ihren Schoss zurückfallen (II, 555-56).

Die tiefe Ueberzeugung von unserer Unvertilgbarkeit durch den Tod hängt durchaus mit dem Bewusstsein unserer Ursprünglichkeit und Ewigkeit zusammen. Denn als unvergänglich kann ein vernünftiger Mensch sich nur denken, wenn er sich auch als anfanglos ewig, eigentlich als zeitlos denkt. Wer hingegen meint, er sei aus Nichts geworden, muss annehmen, dass er auch wieder zu Nichts werde; denn dass eine Ewigkeit verflossen wäre, ehe er war und eine zweite begonnen habe, welche hindurch er nie aufhören wird zu sein, ist ein monstroser Gedanke. Folglich kann jeder sich nur insofern als *unsterblich* denken, als er sich auch als ungeboren denkt (II, 572). Hierin sind nur der Brahmanismus und der Buddhismus konsequent, welche nicht nur eine Fortdauer nach dem Tode annehmen, sondern auch ein Dasein vor der Geburt, dessen Verschuldung abzubüssen dieses Leben da ist (II, 573). *Könnte der Mensch jemals nicht sein, so wäre er schon jetzt nicht.* Denn die Unendlichkeit der bereits abgelaufenen Zeit, mit der darin erschöpften Möglichkeit ihrer Vorgänge, verbürgt, *dass, was existiert, notwendig existiert* (II, 575-76). Freilich Unsterblichkeit der *Individualität* verlangen, heisst: einen Irrtum ins Unendliche «perpetuieren» wollen.

Denn jede Individualität ist im Grunde genommen ein Irrtum, «etwas das besser nicht wäre, ja, wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens ist» (II, 577).

Alle Philosophen begingen den Irrtum, den *Intellekt* für unzerstörbar und ewig zu halten, während es ausschliesslich der *Wille* ist, dem diese Ursprünglichkeit zukommt. Der Wille ist der Kern der ganzen Erscheinung (II, 582). Mit dem Tode geht zwar das Bewusstsein verloren, nicht aber das, was das Bewusstsein hervorbrachte. Und dies ist der Wille. Aus ihm entspringt, wie wir bereits gesagt haben, auch die Todesfurcht. «Wie wir in das Leben hineingelockt werden durch den ganz illusorischen Trieb zur Wollust, so werden wir darin festgehalten durch die gewiss ebenso illusorische Furcht vor dem Tode. Beides entspringt unmittelbar aus dem Willen, der an sich erkenntnislos ist (II, 585).» Dasjenige nun, was in uns den Tod fürchtet, der Wille, kann ja gar nicht vom Tode getroffen werden. Was getroffen wird, ist nur der *Intellekt*, der gegen Sein und Nichtsein gleichgiltig ist. Es wäre freilich allerliebst, wenn mit dem Tode der Intellekt nicht unterginge, dann könnte man das Griechische, das man in dieser Welt mühsam gelernt hat, ganz fertig in die andere mitbringen (V, 283). Mit dem Gehirn geht der Intellekt, und mit diesem die objektive Welt, seine Vorstellung, unter (V, 282. 288). Dass in anderen Gehirnen, nach wie vor, eine ähnliche Welt lebt und webt, ist in Beziehung auf den untergehenden Intellekt gleichgiltig (II, 588). Was für das Individuum der Schlaf, das ist für den Willen, als Ding an sich, der Tod. Er würde es nicht aushalten, eine Unendlichkeit hindurch dasselbe Treiben und Leiden, ohne wahren Gewinn fortzusetzen, wenn ihm Erinnerung und Individualität bliebe (V, 288. Nachl. IV, 178). Er wirft sie ab und tritt durch diesen Todesschlaf erfrischt und mit einem anderen Intellekt ausgestattet, als ein neues Wesen wieder auf (II, 589). La mort, mon cher, n'est autre chose qu'un changement de décoration (Nachl. IV, 184).

Der Tod ist die «grosse Zurechtweisung», welche der Wille zum Leben, der Egoismus, durch den Lauf der Natur erhält. Der Tod sagt: Du bist das Produkt eines Aktes, der nicht hätte sein sollen, darum musst Du sterben, um ihn auszulöschen (II, 596. Ueberdies ist der Tod auch die «grosse Gelegenheit» nicht mehr Ich zu sein (V, 292), d. h. der Wille, der, solange er im Menschen wirkt, durch tausend Dinge gebunden ist, wird im Tode erst wieder

frei, eine Anschauung, die in den Vedas häufig wiederkehrt (II, 598). Willig und gern sterben ist das Vorrecht des Resignierten, dessen, der den Willen zum Leben verneint. Denn nur er will *wirklich* und nicht scheinbar sterben; ihn verlangt nicht nach einer Fortdauer seiner Person. Was er dafür empfängt, ist eben das Nirvana der Buddhisten.

Unter dem Nirvana versteht Schopenhauer nicht etwa ein nihil negativum, sondern ein nihil privativum. Wer ganz in dieser Welt aufgeht, dem bedeutet das Nirvana nichts, wer ganz in dem Nirvana aufgeht, dem bedeutet diese Welt nichts. «Vor uns bleibt allerdings nur das Nichts. Aber das, was sich gegen dieses Zerfliessen ins Nichts sträubt, unsere Natur, ist ja eben nur der Wille zum Leben, der wir selbst sind, wie er unsere Welt ist. Dass wir so sehr das Nichts verabscheuen, ist nichts weiter als ein anderer Ausdruck davon, dass wir so sehr das Leben wollen und nichts sind, als dieser Wille, und nichts kennen, als eben ihn. — Wenden wir aber den Blick von unserer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit aur diejenigen, welche die Welt überwanden, in denen der Wille zur vollen Selbsterkenntnis gelangte, sich in allem wiederfand und dann sich selbst frei verneinte, und welche dann nur noch seine letzte Spur mit dem Leibe, den sie belebt, verschwinden zu sehen, abwarten, so zeigt sich uns statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Ueberganges von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten und nie ersterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht, jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüts, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit, deren blosser Abglanz im Antlitz, wie ihn Raphael und Correggio dargestellt haben, ein ganzes und sicheres Evangelium ist: nur die Erkenntnis ist geblieben, der Wille ist verschwunden» (I, 526).

In den neuen Paralipomena hat Schopenhauer seine Gedanken über den Tod noch einmal an einer Reihe poetischer Bilder illustriert. Man wird von der schlagenden Beweiskraft dieser Beispiele, die das, was Schopenhauer darstellen will, prägnanter, knapper und präziser ausdrücken, als es in seiner Hauptabhandlung geschieht, geradezu verblüfft, wie wir denn überhaupt nicht anstehen, die Schopenhauerschen Paralipomena zu dem Bedeutendsten zu rechnen was er geschrieben hat.[1]

[1] Leo Berg, Neue Essays. Leipzig 1901, S. 200 ff.

5. Schopenhauers Lehre von der Seelenwanderung.

All unser Wissen von der Natur, sobald von dem Ganzen und von dem Innern derselben die Rede ist, ist doch nur ein Ahnen, Raten und Erraten, Vermuten, Suchen und immer von neuem Versuchen, ob es uns nicht endlich gelingen möchte, das Geheimnis des Lebens zu entschleiern, und den wunderbaren Proteus wissenschaftlich zu ergreifen und zu fesseln, oder auch die sibyllinischen Inschriften auf allen diesen übereinander gehäuften Reihen und Schichten von Gräbern, aus welchen der grosse Körper der nie alternden Natur besteht, vollständiger als bisher zu entziffern, und so etwa den Schlüssel aufzufinden, um das bei weitem grössere und grösste aller Rätsel, das Rätsel des Todes, für das innere Verständnis zu erklären und zu entsiegeln.

Aber wie will man das erforschen, was jenseits unseres Lebens liegt? Wer will sich unterfangen, zu sagen, nach dem Tode harre unser die Unsterblichkeit, harre unser dies oder das? Und wo ist der, der den sicheren Trost hat, dass wir uns drüben wieder so finden, wie wir uns eben im Spiegel sehen?

Es scheint, als habe Schopenhauer uns diesen Trost gewähren wollen. Die abgrundtiefen Blicke, die er manchmal in das Herz der Natur und in die Seele des Menschen zu werfen vermag, haben ihm nicht nur offenbart, dass «hinter unserem Dasein nämlich etwas anderes steckt, welches uns erst dadurch zugänglich wird, dass wir die Welt abschütteln», es scheint sogar, als habe er jenes nie betretene Reich im Geiste durchwandert, um uns Kunde davon zu bringen. Aber das *nie betretene?* Nach Schopenhauer haben wir es *alle* schon durchpilgert: «Daher also, aus dem Orkus, kommt alles, und dort ist schon jedes gewesen, das jetzt Leben hat; — wären wir nur fähig, den Taschenspielerstreich zu begreifen, vermöge dessen das geschieht, dann wäre alles klar» IV, 554). Und an anderer Stelle (II, 592): «Jedes neugeborene Wesen zwar tritt frisch und freudig in das neue Dasein und geniesst es als ein Geschenktes: aber es gibt und kann nichts Geschenktes geben. Sein frisches Dasein ist bezahlt durch das Alter und den Tod eines abgelebten, welches untergegangen ist, aber den unzerstörbaren Keim enthielt, aus dem dieses neue entstanden ist: sie sind *ein* Wesen. Die Brücke zwischen Beiden nachzuweisen, wäre freilich die Lösung eines grossen Rätsels.»

Hat Schopenhauer diese Brücke gefunden? Wenn Leben und Sterben von den geringsten Zufällen abhängig sind, Tier und Pflanze heute entstehen und morgen vergehen, Geburt und Tod in schnellem Wechsel folgen, während dem so sehr viel tiefer stehenden Unorganischen eine ungleich längere Dauer gesichert ist, dann folgt hieraus, dass diese Ordnung der Dinge nur ein oberflächliches Phänomen sein kann, dass ein solches Vergehen und Entstehen keineswegs an die Wurzel der Dinge greifen kann und dass das *innere Wesen der Dinge* trotzdem ungestört fortbesteht (II, 556/57). «Denn dass, während das Unvollkommenste, das Niedrigste, das Unorganische, unangefochten fortdauert, gerade die vollkommensten Wesen, die lebenden, mit ihren unendlich komplizierten und unbegreiflich kunstvollen Organisationen, stets von Grund aus neu entstehen und nach einer Spanne Zeit absolut zu nichts werden sollten, um abermals neuen, aus dem Nichts ins Dasein tretenden, ihres Gleichen, Platz zu machen — dies ist etwas so augenscheinlich Absurdes, dass es nimmermehr die wahre Ordnung der Dinge sein kann, vielmehr bloss eine Hülle, welche diese verbirgt, richtiger, ein durch die Beschaffenheit unseres Intellekts bedingtes Phänomen».

Wenn ich ein Tier töte, so ist es undenkbar, dass die Urkraft, die sich noch einen Augenblick vorher in voller Energie und Lebens lust darstellte, durch meine Handlung zu Nichts geworden sein sollte. Andererseits können die Millionen Tiere, die jeden Augenblick voll Kraft und Streben ins Dasein treten, nimmermehr vor dem Zeugungsakte gar nichts gewesen sein und von nichts zu einem absoluten Anfang gelangt sein (II, 558, V, 284). Sehe ich also Eines sich meinem Blicke entziehen, ohne dass ich je erfahre, wohin es gehe, und ein Anderes hervortreten, ohne dass ich je erfahre, woher es komme, sind beide dazu noch in Gestalt, Wesen und Charakter gleich und nur in Materie anders, die jedoch während des Daseins auch fortwährend erneuert wird, *so liegt die Annahme, dass das, was verschwindet und das, was an seine Stelle tritt, ein- und dasselbe Wesen sei*, welches nur eine kleine Veränderung, eine Erinnerung der Form erfahren hat, so nahe, dass es schwer ist, nicht darauf zu kommen (II, 559).

«Die Sorgfalt, mit der das Insekt eine Zelle, oder Grube, oder Nest bereitet, sein Ei hineinlegt, nebst Futter für die im kommenden Frühling daraus hervorgehende Larve, und dann ruhig stirbt — gleicbt ganz der Sorgfalt, mit der ein Mensch am Abend sein Kleid

und sein Frühstück für den kommenden Morgen bereit legt und dann ruhig schlafen geht, und könnte im Grunde gar nicht Statt haben, wenn nicht, an sich und seinem wahren Wesen nach, das im Herbste sterbende Insekt mit dem im Frühling auskriechenden ebensowohl identisch wäre, wie der sich schlafen legende Mensch mit dem aufstehenden» (II, 560).

Was stirbt geht dahin, wo alles Leben herkommt und auch das seine (V, 285). Was ist also das Nichts, vor dessen Schlund wir uns so fürchten? «Ob die Fliege, die jetzt um mich summt, am Abend einschläft und morgen wieder summt, oder ob sie am Abend stirbt, und im Frühjahr, aus ihrem Ei entstanden, eine andere Fliege summt, das ist an sich dieselbe Sache; daher aber ist die Erkenntnis, die solches als zwei grundverschiedene Dinge darstellt, keine unbedingte, sondern eine relative, eine Erkenntnis der Erscheinung, nicht des Dinges an sich. Die Fliege ist am Morgen wieder da; sie ist auch im Frühjahr wieder da. Was unterscheidet für sie den Winter von der Nacht?» (II, 561).

Alles, was da sein *will*, ist wirklich fortwährend und endlos da. Die schon tausendmal genossenen Kirschen haben wir jeden Sommer wieder vor uns; auch die Völker stehen als unsterbliche Individuen da; sie wechseln nur die Namen, aber ihre Instinkte und Ziele, ihre Freuden und Leiden sind immer dieselben. Jetzt versteht man auch das Paradoxe in der eleatischen Lehre, dass es weder Entstehen noch Vergehen gibt, sondern dass das Ganze unbeweglich feststehe (II, 564). Hieraus entsprang auch die christliche Lehre der Wiedergeburt aller Dinge; die der Hindu von der sich stets erneuernden Schöpfung der Welt durch Brahma (II, 575).

Nichts von allem, was da stirbt, stirbt für immer; aber auch keines, das geboren wird, empfängt ein von Grund aus neues Dasein (V, 285). Der Verstorbene fällt in den Schoss der Natur zurück; aber ein Keim von ihm bleibt übrig, aus dem sich ein neues Leben entfaltet, das ins Dasein tritt, ohne über seine Herkunft oder Wesensart etwas zu wissen. *Dies ist das Mysterium der Palingenesie*, von dem uns nur offenbar wird, dass alle augenblicklich lebenden Wesen den Kern aller künftigen enthalten, so dass alle künftigen gewissermassen also auch jetzt schon vorhanden sind. Damit sie aber ins Leben treten können, ist es nötig, dass ihre Träger sterben. Ich könnte nicht da sein, wenn nicht alle meiner Gattung, welche vor mir waren, gestorben wären. Auf der Bühne des Lebens wech-

seln nur Stück und Maske; die Schauspieler bleiben stets dieselben. Und hier kehrt bei Schopenhauer fast wörtlich der Gedankengang des Eudemos wieder (vgl. S. 38 dieser Arbeit): «Wir sitzen zusammen und reden und regen einander auf und die Augen leuchten und die Stimmen werden schallender: ganz ebenso haben *Andere* gesessen vor tausend Jahren: es war das Selbe, und es waren *die Selben:* ebenso wird es sein über tausend Jahre« (V, 285).

Schopenhauer unterscheidet also zwei verschiedene Vorstellungsarten der Seelenwanderung, eine exoterische oder populäre, d. i. die *Metempsychose*, und eine esoterische oder metaphysische, d. i. die *Palingenesie.* Die Metempsychose ist ein Uebergang «der gesamten sogenannten Seele in einen *anderen* Leib», die Palingenesie: eine Zersetzung und intellektuelle Neubildung des Individuums mit Beharrung des alten Willens (V, 285-86). Unter der «gesamten sogenannten Seele» versteht Schopenhauer die Vereinigung von Wille und Intellekt, welche nach der Metempsychosenlehre wandern. Das Individuum stirbt und wird nach dem Grade seiner moralischen Beschaffenheit und Schuld in anderen Leibern *wiedergeboren*, immer begleitet von *seinem* Intellekt und der Erinnerung an *seine* früheren Zustände. Hierin ist insofern ein Widerspruch, als der Intellekt, der so eng mit seinem Leibe zusammenhängt, nicht in *verschiedenen* Leibern wiedererscheinen und trotzdem bleiben könnte, was er ist. Die endlose Fortdauer des Individuums, begleitet von demselben Intellekt, denselben Erinnerungen, *müsste auch denselben Leib* beibehalten und also zu einer Existenz des Ahasver führen.

Anders die Palingenesie. Das Individuum stirbt und kehrt *nie* wieder; unzerstörbar und bleibend ist nur das Ding an sich, der Wille zum Leben, solange er sich selbst bejaht. Wie sich der Schlaf zum Individuum verhält, so verhält sich der Tod zur Gattung, zum Lebenswillen, diesem Kerne alles Daseins (II, 559-60. V, 285). Der Todesschlaf ist die Lethe, worin der ausgelebte Intellekt mit allen seinen Erinnerungen untergeht, um nie wiederzuerwachen (V, 288). Aber dem Willen zum Leben, so lange er sich bejaht, ist das Leben und die Gegenwart gewiss, ein neues Leben und ein neuer, frischer Intellekt. Wir werden ohne die Errinnerungen an unsere früheren Zustände in dieser Welt wiedererscheinen als andere oder in anderen Individuen; wir werden einander auch wiedersehen, aber nicht in einer anderen Welt, sondern in dieser. Die Personen, welche mit uns gelebt haben, werden auch mit uns wiedergeboren werden und

hieraus erklären sich vielleicht dunkle Sympathien und Antipathien, die von ungewissen Ahnungen begleitet sind (II, 593 ff.). Buddha allein soll sich an die eigenen früheren Geburten, wie auch an die der anderen auf das deutlichste erinnern. Demnach sind die Geburten *physische* Wiedergeburten, die das *Ableben* der Individuen zu ihrer Voraussetzung haben. Trotzdem herrscht zwischen dem Tode der vorhandenen und den Geburten neuer Individuen ein geheimnisvoller Zuzammenhang, ohne allen bisher erkennbaren Causalnexus. Denn je mehr Individuen sterben, um so mehr werden geboren. Verheerende Seuchen gehen mit grosser Fruchtbarkeit Hand in Hand, wie es z. B. im 14. Jahrhundert der Fall war, als der schwarze Tod umging. «Hier tritt unleugbar und auf eine stupende Weise das *Metaphysische* als unmittelbarer Erklärungsgrund des Physischen auf» (II, 592).

Wir sehen also, dass Schopenhauer die palingenetische Form der Seelenwanderung bejaht (II, 591), ja, dass sie einen wesentlichen Teil seiner ganzen metaphysischen Lehre ausmacht. Seine Lehre von der Unsterblichkeit und der endlosen Fortdauer des individuellen Lebens steht und fällt mit der Palingenesie.

Die lebendige Erkenntnis der ewigen Gerechtigkeit, die tiefste der Wahrheiten, die in der Wesenseinheit aller Erscheinungen besteht, erfordert gänzliche Erhebung über die Individualität und das Prinzip ihrer Möglichkeit; dies wird der Mehrzahl der Menschen aber stets unmöglich bleiben und darum haben die indischen Weisen in der Volksreligion den Mythos der Seelenwanderung mitgeteilt und auf ihn hingewiesen, der in der Tat der tiefste und wahrste aller Mythen ist (Nachl. IV, 241. 253). Die Strafe der zeitlichen Gerechtigkeit war wohl abschreckend aber nicht *vergeltend*, wie die der ewigen Gerechtigkeit. Das Thema der mythischen Darstellung der ewigen Gerechtigkeit heisst nicht: «das *bist* Du!» sondern: «das *wirst* Du sein!» Die Leiden, welche du jetzt verursacht hast, wirst du künftig erdulden; jetzt bist du der Quäler, künftig wirst du der Gequälte sein. Was du verbrochen hast, sollst du büssen; dieselben Leiden, die du verhängt hast, sollst du erdulden. Der Tierquäler wird in der Gestalt des gequälten Tieres wiedererscheinen (I, 457. II, 707).

Die ewige Gerechtigkeit übt aber auch eine *belohnende* Vergeltung. Der Böse wird nach dem Grade seiner Schuld als Paria, Tschandala, Aussätziger, als Krokodil wiederkommen; der Gute

nach dem Masse seiner Lauterkeit als Brahmane, Weiser, Heiliger; der absolut Wahrhafte, dessen Mund sich mit keiner Lüge befleckt hat, soll Nirvana erlangen, einen Zustand, in welchem es vier Dinge nicht gibt: Geburt, Alter, Krankheit und Tod (I, 458-59).

Der Schauplatz der Seelenwanderung ist die wirkliche Welt, ihr Thema die ewige Gerechtigkeit, ihr Zweck die Willensläuterung, bis derjenige Grad der Reinheit erreicht ist, welcher den Willen zum Leben verneint und Nirvana zur Folge hat.

C. Kritik.

Nach unserer Darstellung repräsentiert sich die Seelenwanderungslehre Schopenhauers fast durchweg als eine Synthesis brahmanistischer und buddhistischer Anschauungen, die in seinem System zu einer höheren Einheit verschmolzen sind. Selbst in der Lehre vom Willen als Ding an sich fliessen ebenfalls vedantistische und buddhistische Vorstellungsweisen zusammen; ja, wir sahen sogar schon in den Rig-Veden (Seite 15 dieser Abhandlung) den Schopenhauerschen Willen embryonal auftauchen, wo er als das Urprinzip des schöpferischen Aktes waltet. Insbesondere haben wir in der Einleitung zur Darstellung der indischen Seelenwanderungslehre (S. 5—8 dieser Arbeit) gezeigt, wie sehr Schopenhauer auf die Verwandtschaft seiner Lehre mit der indischen pocht, und in den Abschnitten über Schopenhauers Willenslehre in Beziehung auf die Seelenwanderung, über seine Lehre von der Nichtigkeit des Daseins, dem Leiden der Welt, dem Tod und der Seelenwanderung hoben wir immer mit Absicht gerade diejenigen Stellen hervor, wo Schopenhauers Gedanken die indische Gedankenwelt umkreisen und auch gern bei ihr verweilen.

Schreibt Schopenhauer also 1813 «Unter meinen Händen und vielmehr in meinem Geiste erwächst ein Werk, eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in einem sein soll», so versteht er unter dieser Metaphysik ein wesentlich brahmanisches, unter der Ethik ein buddhistisches Element. Seine Metaphysik ist die pantheistische Identitätslehre des Vedânta, seine Ethik «die Vernichtung des Durstes», die Buddha lehrt.

Vergleicht man den Idealismus Schopenhauers mit dem des Buddhismus und des Brahmanismus, so fällt zunächst die Aehnlichkeit der Leitgedanken in der Begründung auf. Der Beweis, der den Idealismus aus der Beschaffenheit des menschlichen Intellekts erklärt, der nur Erscheinungen in sich aufnehmen kann, dem das Nichtwissen angeboren ist, trägt den vedantistischen Charakter, der metaphysische Beweis ist buddhistisch. Dem Buddhismus ist jede Erschei-

nung nichts als blosse Erscheinung; Maja, Trug, Illusion; ein Ding ohne realen Inhalt: sein Standpunkt ist absoluter Idealismus. Schopenhauer baut aber, ebenso wie der Vedânta, seinen Idealismus auf dem realen Untergrunde eines Ding-an-sich auf; die Welt ist allerdings nur Erscheinung, Maja, Trug, sogar Betrug, doch ist sie die Erscheinung der einzig möglichen Realität. Dieses Ding-an-sich, das gleichsam als motorische Kraft allen Erscheinungen der Aussenwelt zu Grunde liegt, ist der Wille. Dieser Wille ist ursprünglich blind und unbewusst, ein finsterer und dumpfer Drang. Hieraus folgert aber, dass der Intellekt nur ein zufällig Hinzugekommenes ist, ein Accidens, das erst auf den oberen Stufen der Willensobjektivationen eintritt. Er ist also sekundärer Natur, mehr noch, er ist nach physiologischen Gesetzen an das Gehirn gebunden, das Gehirn an den Körper, so dass der Intellekt eigentlich ganz untergeordneter Art ist. Dann sind notwendigerweise aber auch die Formen des Intellekts, Zeit, Raum und Kausalität, relativ. Und sind sie dies wirklich, so kann dem Inhalt dieser Formen, der Anschauung der Aussenwelt, kein absolutes und unabhängiges Dasein zugesprochen werden. So sehen wir, wie aus dem metaphysischen Grundgedanken, dass der Wille das Ding-an-sich sei, der Phänomenalismus sich als konsequente Folge ergibt. Ganz so gestaltet sich dies Verhältnis im Brahmanismus. Von der unendlichen Höhe des Brahman aus gesehen, verschwindet die ganze Welt, die Schöpfung mit Einzelseele und Samsâra.

Der Pessimismus Schopenhauers schliesst sich an die buddhistische Religion an; er gipfelt in dem Gedanken, dass das Nichtsein der Welt besser sei, als die Existenz auch nur jeder denkbaren Welt. Denn der Welt ist das Leiden nun einmal unauflöslich verbunden. Deshalb ist die Welt, wie wir sie kennen, die denkbar schlechteste.

Alle Qualen der Welt sind auf Willensäusserungen zurückzuführen; was dem Menschen auch immer zustossen mag, hat er selbst verschuldet; er ist der Schöpfer seiner eigenen Individualität. Die grösste Schuld des Menschen aber ist, dass er geboren ward. Und einmal ans Leben gefesselt, wird er es stets durch immer neues Streben, immer neue Taten bejahen. Diese beständige Affirmation des Lebens ist sein Karman, das ihn durch Sünde und Qual zu zahllosen Existenzen jagt. Der indische Begriff des Karman deckt sich demnach im Wesentlichen mit dem Begriff der «ewigen Gerechtigkeit» bei Schopenhauer. Nur was den Zeitpunkt betrifft, sind

die Ansichten verschieden. Die Inder verlegen die Sühne in ein künftiges Dasein, Schopenhauer lässt sie mit dem Zeitpunkt der Schuld direkt zusammenfallen.

Die Welt ist des Willens Spiegel; sie ist nur deshalb ein so grauenerregendes Pandämonium von Schuld und Uebel, weil der Wille ein verkehrter und unseliger ist. Die natürliche Weltbeschaffenheit wurzelt also bei Schopenhauer, wie in der indischen Philosophie, in einer moralischen.

Mit der Lehre vom Karman tritt die Seelenwanderung in enge Verbindung. Es ist sowohl das regulative als auch das motorische Prinzip der Wanderung. Keine Tat, selbst die moralisch beste nicht, kann zur Erlösung der Seele führen. Denn jede Tat ist endlich, und folglich auch ihr Lohn endlich. Das Karman setzt die Seele in Bewegung, erhält diese Bewegung und bestimmt ihr Richtung und Ziel. Die Lehre vom Karman sowohl als auch die von der Seelenwanderung sind mythische Einkleidungen für Schopenhauers «ewige Gerechtigkeit». Für Schopenhauer ist der Seelenwanderungsmythus ein Postulat der praktischen Vernunft, dessen hoher Wert darin liegt, dass er ein Surrogat jener grossen, dem plumpen Verstande unfassbaren Wahrheit ist, der Wahrheit von der ewigen Gerechtigkeit, nach der alle Leiden, die ein Mensch über Mensch oder Tier verhängt, von ihm selbst erlitten werden müssen. Der Quäler und der Gequälte sind eins. Um dies zu erkennen, ist eine vollkommene Erhebung über die Individualität und das Prinzip ihrer Möglichkeit erforderlich, eine Forderung, welcher die grosse Masse nicht nachkommen können wird. Deshalb wird die Wahrheit, selbst auf Kosten ihres prägnanten Ausdrucks, in den Mythus der Seelenwanderung gekleidet.

Schopenhauer hat richtig erkannt, dass die Seelenwanderungslehre im Brahmanismus in anderer Fassung auftritt als bei den Buddhisten. In erster Form nennt er sie Metempsychose, die letztere betitelt er, wie Lessing, Palingenesie.

Die brahmanische Metempsychosenlehre lässt sich in eine exoterische und esoterische Form scheiden, der Buddhismus jedoch nicht, wie Schopenhauer aber annimmt. Die Lehre der Palingenesie gilt für Alle, die ihre Zuflucht zu Buddha nehmen. Der Schopenhauersche Begriff der Palingenesie deckt sich indes, wie wir ausführten, auch nicht vollkommen mit der buddhistischen Seelenwanderungslehre. Dagegen ist seine Auffassung des Nirvana fast die gleiche wie im Buddhismus.

Ein absolutes Nichts gibt es bei Beiden nicht. «Kein König hat einen Rechner, einen Münzmeister oder einen Zählbeamten, der das Wasser im grossen Ozean zu messen vermöchte, der sagen könnte: so viele Mass Wasser oder so viel Hunderte oder Tausende oder Hunderttausende von Massen Wasser sind darinnen» und so ist auch der Vollendete «frei davon, dass sein Wesen mit den Zahlen der Körperwelt zählbar wäre; er ist tief, unermesslich, unergründlich wie der grosse Ozean. Dass der Vollendete jenseits des Todes ist, trifft nicht zu; dass der Vollendete jenseits des Todes nicht ist, trifft auch nicht zu; dass der Vollendete jenseits des Todes zugleich ist und nicht ist, trifft auch nicht zu; dass der Vollendete jenseits des Todes weder ist noch nicht ist, trifft auch nicht zu.» Mit anderen Worten also: für den Buddhismus ist Nirvana ein unergründliches Mysterium. Ebenso abstrakt hat Schopenhauer den Begriff gefasst (vgl. S. 89 unserer Lehre vom Tod).

Was Buddha «Durst» nannte, bezeichnet Schopenhauer als «Bejahung des Willens zum Leben». Der «Durst» erzeugt das Karman, wodurch Wiedergeburt in endloser Folge sich an Wiedergeburt reiht. So muss der sich bejahende Wille auch beständig in neue Individuen eingehen. Wie Lebensbejahung mit Leiden untrennbar verbunden ist, weil der Wille zum Leben nie befriedigt werden kann, so beschwört auch der Wille das masslose Leiden herauf, das ja ein Durchkreuzen des Willens bedeutet. *Erlösung* vom Leiden ist nur möglich durch Aufhebung der Willensbejahung. Ein vollkommener Pessimismus, düster wie eine Jobiade, ist das Endergebnis dieser Gedankenreihe. Freilich fehlt es nicht an Antinomien und Antagonismen innerhalb des Schopenhauerschen Pessimismus, die schon Kuno Fischer in seinem Schopenhauerwerk hervorgehoben hat [1]. Aber mit jenen dort angeführten sind die Widersprüche noch nicht zu Ende. Zwar schreibt Schopenhauer im Hinblick auf die Darstellung und Kritik seiner Philosophie an Asher (12. November 1856): «Widerspruch einem Autor vorwerfen, heisst sagen, dass er ein Pinsel ist, der nicht weiss, was er redet. Daher soll man Widerspruch nie eher annehmen und behaupten, als bis gar keine Möglichkeit ist, die Sachen auszulegen. Mir ist oft meine strenge Konsequenz nachgerühmt worden» (Briefe, Grisebach S. 412 und 417). Und ähnlich an Becker: «Widersprüche aufzuzeigen, ist überhaupt die gemeinste und verrufenste Art, einen Autor zu widerlegen.»

[1] Kuno Fischer, l. c. S. 519.

Damit ist man für Schopenhauer, wenn man die kritische Sonde an ihn anlegt, natürlich von vornherein abgetan. Aber man muss Schopenhauer gleich hier auf den Widerspruch aufmerksam machen, dass *er* Fichte, Hegel u. a. gegenüber, sich selbst dieser «gemeinen und verrufenen Art», Widersprüche aufzuzeigen, durchaus nicht selten bedient hat, so dass er sich's schon gefallen lassen muss, wenn man ihn diesbezüglich zum Muster nimmt[1].

Denn — wie betont — an Widersprüchen fehlt es nicht in der Begründung des Pessimismus, und diese erklären sich leicht aus der typischen polemischen Natur Schopenhauers.

Fügt sich z. B. ein fremdes System seinem eigenen ein, stimmen *seine* Anschauungen mit denen irgend eines fremden Gedankenganges überein, so ist dieses System, dieser Gedanke über alles Lob erhaben; weicht er von seiner Anschauung ab, so wird er verworfen. Entdeckt er einen pessimistischen Vers in der Bibel, so wird die Bibel mit Freuden als ein Beweis mehr zitiert, sonst aber, wo sie optimistisch ist, wird sie verworfen. Judentum und Islamismus werden wegen ihres «verruchten Optimismus» mit den kräftigsten Epitetha belegt, der Islam sogar die schlechteste aller Religionen genannt (II, 712) — man beachte übrigens, wie gern und oft Schopenhauer im Superlativ spricht — die Griechen aber werden, *trotz* ihrer optimistischen Weltauffassung durchaus hochgehalten. Von starkem Einfluss sind sie freilich auch nur dort, wo sie *pessimistische* Gedankenwege wandeln oder wo sie, wie Pythagoras und Empedokles, ihm durch die Seelenwanderungslehren nahe stehen müssen oder endlich, wo sie ihm — wie Plato — zur Quelle werden, aus der man die wichtigsten Gedanken schöpft, wie etwa die Ideenlehre, die in der Schopenhauerschen Gattungsdefinition eine so grosse Rolle spielt.

Eine weitere Sonderbarkeit des Schopenhauerschen Geistes ist es: Gott zu verneinen oder ihn, wenn überhaupt ein göttliches Wesen existiert, als einen Teufel zu malen, dagegen bedingungslos an Geister zu glauben, an Tischrücken, Telepathie, Okkultismus und an alle naiven Formen des Spiritismus.

Es ist von Schopenhauer ferner sonderbar, anzunehmen, die Tierseelen könnten ein Reinigungsort für die strafbaren Menschenseelen bilden, *ohne zu bedenken, dass die Wanderung der Menschenseelen in Tierleiber schon deshalb keine Bestrafung sein kann, weil*

[1] Ebenda. S. 502-503.

innerhalb eines Tierleibes eine Reinigung undenkbar ist, und weil ja die Erinnerung und die Ichheit, das Bewusstsein der Sünde fehlt, die zum Gefühl der Strafe notwendig wären.

Widerspruchsvoll genug ist auch Schopenhauers Lehre von der Wiederkehr aller Dinge. Wir preisen einen Menschen, der achtzig Jahre alt geworden ist, und sehen es, wie Schopenhauer, als ein Glück, als eine besondere Vergünstigung der Natur an, möglichst alt zu werden. Wir preisen ihn wohl am Ende auch als einen, der dem Tode zwanzig Jahre abgerungen hat. Aber wenn hohes Alter eine Vergünstigung der Natur ist, dann sind die Steine, die unvollkommensten, niedrigsten, unorganischen Kinder der Natur, zugleich die am meisten begünstigten. Sie überdauern hunderttausende Jahre, aber das wundert uns nicht. Macht es ihr, weil sie hunderttausend Mal mehr Zeit braucht, den Stein zu bilden, mehr Arbeit, als alle die lebenden Wesen mit den unendlich komplizierten, variierbaren, kunstvollen Organisationen?

In Wirklichkeit heisst dies aber: die Frage auf den Kopf stellen. Gerade am Stein sieht man, wie unendlich langsam die Natur arbeitet, und dass sie infolgedessen wahrscheinlich Aeonen gebraucht hat, um bestimmte Organismen auf die Höhe der Entwicklung zu bringen. Sind diese Organismen aber einmal zerstört, so können sie auch nicht in kurzer Zeit wieder hergestellt werden; es würden vielmehr wieder Aeonen und wieder die günstigsten Zeitumstände nötig sein. Dies ist so selbstverständlich, dass man sich bass wundert, bei Schopenhauer zu lesen: «Als im 14. Jahrhundert der schwarze Tod die alte Welt grösstenteils entvölkert hatte, trat eine ganz ungewöhnliche Fruchtbarkeit unter dem Menschengeschlechte ein, und Zwillingsgeburten waren sehr häufig: *höchst seltsam war dabei der Umstand, dass keines der in dieser Zeit geborenen Kinder seine vollständigen Zähne bekam,* also die sich anstrengende Natur im einzelnen geizte» (II, 592). Das heisst, ohne es ins Lächerliche ziehen zu wollen, dass die Natur nicht auf so grosse Fruchtbarkeit vorbereitet war, dass sie gewissermassen von den Menschen überrumpelt wurde und nicht Zeit genug hatte, die Vorräte an Bein und Zahnschmelz, die ihr ausgegangen waren, zu ergänzen.

Und diese etwas phantastische aber konsequente Deutung sehen wir in der Tat auch von einem lebenden Dichter (Kurt Geucke: Nächte) gegeben, der zu dieser Stelle bei Schopenhauer folgende Anmerkung macht: «Die Kinder bekamen die vollständigen Zähne

nicht, wahrscheinlich, weil der Verwesungsprozess, der sein Zersetzungswerk bekanntlich erst in einer Reihe von Jahren vollendet, noch nicht weit genug vorgeschritten war, um alle die Bestandteile, die zum Wiederaufbau der zu erneuernden Wesen notwendig waren, sofort wieder an den Kreislauf der Stoffe abgeben zu können, und daher die Natur gezwungen war, das Mangelnde gewissermassen aus ihren Reservevorräten zu schöpfen. Würde man den Verwesungsprozess durch Verbrennung sämtlicher Pestleichen künstlich beschleunigt haben, so wäre jene eigentümliche Erscheinung, die hier Schopenhauer nach seinem Gewährsmann berichtet, wahrscheinlich nicht eingetreten.»

Wie? Und das wäre die erhabene, unerschöpfliche Natur, die bei einem bischen Fruchtbarkeit gleich am Ende ihrer Kräfte angelangt ist?

Selbst ein Kind, dem man dieses burleske Bild der Menschentstehung geben würde, könnte entgegnen, dass die Natur dort, wo sie den Stoff für all die Zwillinge fand, auch noch den Stoff für die Zähne gefunden haben würde. Nein, so armselig ist die Natur nicht, und so eilig hat sie es auch nicht, um die Stoffe, die man ihr zurückgegeben, sofort wieder zu reorganisieren. Sie ist vielleicht eine Lumpenhändlerin, in deren Hand jeder Fetzen und Abfall einen neuen Wert bekommt und sie ist vielleicht der genialste Chemiker, der aus Staubatomen Wunderwerke formt; aber sie ist sicherlich keine Maschine, die die Rüben, welche man in ihren Bauch wirft, innerhalb weniger Minuten als raffinierten und kristallisierten Zucker wieder ausspeit; und noch weniger eine Maschine, welche — würde ich ihr den Zucker zurückgeben — mir wieder die alten Rüben daraus bilden könnte. Deshalb hat Schopenhauer Unrecht, wenn er meint, dieselben Kirschen, die ich heute gegessen, hingen nächstes Jahr an demselben Baum oder die gleiche Fliege, welche ich heute totgeschlagen, summe morgen von Neuem. Dass er nur die *Idee* der Kirsche, nur den *Gattungsbegriff* der Fliege meint, ist klar; aber er drückt es sehr undeutlich aus und wirft oft genug Idee und Individuum, Gattung und Einzelnes zusammen.

Voller Widersprüche ist auch Schopenhauers Lehre vom Tod. Einmal ist der Tod für uns voller Schrecken, ein andermal ist er Freund Hein und wir werden gefragt, wo die Schrecken des Todes denn wären, vor denen wir uns so sehr fürchteten. Bald ist der Tod der entsetzliche Wächter, der an der Ausgangspforte des Lebens steht, bald wird

er, mit dem Beispiele Heraklits, zum Leben hinausphilosophiert und wir werden getröstet, dass es so etwas wie den Tod überhaupt nicht gebe. Bald wird der Tod dafür als Beweis herangezogen, dass unser Dasein, weil es zu neuen Taten und zu Sünde und Qual peitscht, eine Schuld ist, die durch den Tod gesühnt wird, bald wieder ist der Tod der Befreier, der Erlöser aus der Nichtigkeit des Daseins, der uns in ein besseres Jenseits, zur Erhöhung führt. Wieder einmal ist die grösste Schuld des Menschen die, dass er geboren ward, und in den Briefen Schopenhauers wird öfters die persönliche Versicherung laut, dass es doch ein Trost sei, eventuell 100 Jahre alt werden zu können. Einmal wird gesagt, diese Welt sei die schlechteste aller möglichen Welten, das andere Mal wird behauptet, die Welt sei Schein und Trug und existiere nur in unserem Kopfe, wo man denn lediglich seinen Kopf dafür verantwortlich machen kann, dass die Welt sich als eine so erbärmliche in ihm spiegelt.

Unklar ist auch Schopenhauers Definition der Urschuld. Hat sich die Urschuld mit einem Male, mit einem gemeinsamen, allgiltigen Akte für sämtliche Individuen vollzogen oder ist eine besondere, selbständige metaphysische Entscheidung des Individuums anzunehmen? Und weiter: Besitzt bei Schopenhauer, trotzdem dass sich mit seinem alleinen Willen eine metaphysische Bedeutung des Individualwillens offenbar nicht verträgt, das Individuum dennoch eine solche metaphysische Wurzelhaftigkeit? Denn nur wenn das Individuum ein metaphysisch selbständiges Wesen ist, kann von einer aller Erfahrung vorangehenden Schuld des Individuums die Rede sein. Sodann hätte es für Schopenhauer darauf ankommen müssen, die naturalistische und moralistische Natur des Willens, das Alogische und die Schuld, in Verbindung zu setzen. Der Wille ist einerseits elementare Lebensbejahung, andererseits ist er eben deshalb ein schuldiger Wille. Der Wille als blinde Naturmacht trägt also doch den Massstab des Sollens in sich. Wie vereinigt sich aber Vernunftlosigkeit und Schuld? Schopenhauer gibt keine Antwort darauf. Man muss es als die Voraussetzung seiner ganzen Folgerungen hinnehmen, dass der Wille zum Leben zugleich ein sündhafter Wille ist. Schopenhauer will sagen, dass die Lebensbejahung als gieriges, tierisches Bejahen eben die Ursehuld sei. Aber dann dürfte wiederum der Wille doch nicht völlig intelligenzlos und ohne Bewusstsein sein. Denn zu schuldvoller Bejahung gehört doch die Möglichkeit

des Masshaltens, des Verneinens, also ein nicht geringer Grad von Intellekt.

Genug dieser Angriffe! Leuchtet doch aus der Schopenhauerschen Seelenwanderungslehre, trotz all' dieser Irrtümer, strahlend genug dies eine hervor, dass Schopenhauer dem geistig freien Menschen eine Höherentwicklung verheisst und dass er den an sinnlichen Dingen Haftenden aus seiner Erdgebundenheit befreien will. Dank seiner suggestiven Macht erfüllt er uns mit dem beseligenden Glauben, dass des Menschen Wille die stärkste Kraft ist, die das Höchste vermag und dass es eine göttliche Kraft ist, die der Unsterblichkeit sicher bleibt. Den Gequälten und Bedrückten, den schuldlos Leidenden aber weist er mit starkem Pathos auf die ewige, vergeltende Gerechtigkeit hin, die, je nach Verdienst, Strafe und Lohn aus ihren Bütten über uns ausschüttet.

Literaturverzeichnis.

Arnsperger, Walther: Lessings Seelenwanderungslehre. Heidelberger Dissertation 1894.

Asher, David: Das Endergebnis der Schopenhauerschen Philosophie und seine Uebereinstimmung mit einer der ältesten Religionen. Leipzig 1885.

Bauer, Wilhelm: Der ältere Pythagoreismus. Eine kritische Studie. Bern 1897. In „Berner Studien".

Chantepie de la Soussaye, P. D.: Lehrbuch der Religionsgeschichte. Bd. II. Freiburg i. B. 1897.

Dahlmann, Jos.: Nirvana. Eine Studie über den Buddhismus. Berlin 1896.

Davids, F. W.: Rhys, Buddhism. Deutsch von Arthur Pfungst. Leipzig (Reclam).

Deussen, Paul: Das System des Vedânta, Leipzig 1883.

— Sechzig Upanishads des Veda. Leipzig 1897.

Diels, H.: Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1903.

Dilthey, Wilhelm: Zu Lessings Seelenwanderungslehre. In „Preussische Jahrbücher". Bd. XX. Berlin 1867.

v. Eckstein: Ueber die Grundlagen der indischen Philosophie und deren Zusammenhang mit den Philosophemen der westlichen Völker. In „Indische Studien". Bd. II.

Fischer, Kuno: Schopenhauers Leben, Werke und Lehre. 2. Aufl. Heidelberg 1898.

Friedrich, Wilhelm: Ueber Lessings Lehre von der Seelenwanderung. Leipzig 1890.

Gladisch, A.: Empedokles und die Aegypter; eine historische Untersuchung mit Erläuterungen aus den ägyptischen Denkmälern. Leipzig 1858.

— Empedokles und die alten Aegypter. In „Noacks Jahrbuch für spekulative Philosophie". 1847. Heft 4 und 5.

Gomperz, Th.: Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. 2 Bde. Leipzig 1903.

Grisebach, Eduard: Edita und Inedita. Schopenhaueriana. Leipzig 1888.

— Schopenhauer; Geschichte seines Lebens. Berlin 1897.

— Schopenhauer. Neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens. Berlin 1905.

— Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche. Berlin 1902.

Haacke, F.: Mysticismus und Pessimismus bei Schopenhauer. Bunzlau (Programm) 1889.

Hardy, Edm.: Die indisch-brahmanische Religion des alten Indiens. Münster 1893.

— Der Buddhismus. Münster 1890.

Hauffe, Gustav: Die Wiedergeburt des Menschen. Leipzig 1897.

Heckel, Karl: Die Idee der Wiedergeburt. Leipzig 1890.

Hecker, Max, F.: Schopenhauer und die indische Philosophie. Köln 1897.

Hübbe-Schleiden: Karma im Christentum. Braunschweig 1894.

Jacobi: Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sankhya-Yoga (Nachricht. der Königl. Gesellsch. d. W. z. Göttingen 1896). Zeitschr. d. D. M. G. Bd. L. II. S. 1. ff.

Joël, Karl: Nietzsche und die Romantik. Leipzig 1904.

Koeber, Raphael: Schopenhauers Erlösungslehre. Berlin 1881.

Koeppen, C. F.: Die Religion des Buddha. 1857-59.

Mainländer, Ph.: Philosophie der Erlösung. Köln 1894.

Möbius, P. J.: Schopenhauer. Leipzig 1904.

Müller, Max: Esoterischer Buddhismus. Berlin 1894. In „Zukunft" No. 82, 83, 84.

Oldenberg, Hermann: Buddha. Berlin 1897.

— Religion des Veda. Berlin 1895.

Rohde, Erwin: Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 2 Bde. Tübingen und Leipzig 1903.

Rosenblüth, Simon: Der Seelenbegriff im alten Testament. Bern 1898. In „Berner Studien".

Rössler, Constantin: Neue Lessingstudien. In „Preussische Jahrbücher". Bd. XX. Berlin 1867.

Röth: Unsere abendländische Philosophie. Mannheim 1862.

Scheemann, L.: Schopenhauer-Briefe. Leipzig 1893.

Schermann, Lucian: Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-Veda-Sahitá, verglichen mit den Philosophemen der ältesten Upanishads· Strassburg 1887.

Schlegel, Friedrich: Ueber die Sprache und Weisheit der Inder. Bd. VIII der sämtl. Werke. Wien 1846. S. 271-382.

— Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804-1806. Herausgegeben von Windischmann. Bonn 1836.

Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke. Ausgabe Grisebach.

v. Schröder, L.: Pythagoras und die Inder. 1884.

Ueberweg-Heinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin 1903. Bd. I „Plato". S. 149-210 bezw. S. 164-171. 186-189. 196-201.

Volkelt, Arthur: Schopenhauer. Stuttgart 1900.

Walleser, Max: Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus. Heidelberg 1904.

Weber, Albrecht: Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad. In „Indische Studien". Bd. II. Berlin 1853.

Zeller, Ed.: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig 1892 und 1889. Bd. I, Teil 1 und 2. Bd. II, Teil 1.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XXXXX.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Buckle
und
seine Geschichtsphilosophie

Von
Dr. F. Fränkel



NBER
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1906.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XXXXX.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern

Buckle

und

seine Geschichtsphilosophie

Von

Dr. F. Fränkel



BERN
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1906.

Inhalt

Meinem besten und edelsten Freunde

Wladimir Alewsky

gewidmet.

1. Natur und Geschichte.

Nachdem die neuzeitliche Wissenschaft das kausale Prinzip auf den verschiedenen Gebieten der Naturgeschichte mit grösserem oder kleinerem Erfolg durchgeführt hatte, war es an der Zeit, auch die Menschengeschichte der kausalen Notwendigkeit zu unterwerfen. Die Verfechter der wissenschaftlichen Weltauffassung wollten keine Ausnahme gestatten; sie konnten es auch nicht, da jede Ausnahme dem von ihnen aufgestellten Grundprinzip überhaupt bedrohte. Das wissenschaftliche Gesetz ist ebenso wie das bürgerliche — oder noch strenger als dies — demokratisch und nivelierend.

Aber neben und zusammen mit der innern Entwicklung der Wissenschaft wirkte in derselben Richtung das äussere praktische Moment. Der praktische Nutzen, der Utilitarismus, ist ja die Hauptidee der ganzen modernen Kultur. „Il faut cultiver son jardin!" — war das letzte Wort, das Voltaire seinen Candide sagen liess. Der rastlose Wanderer Wilhelm Meister konnte keine Ruhe finden, ausser in der nutzbringenden Tat. Selbst der himmelstürmende Titanengeist, Faust, verwandelte sich letzten Endes in einen schlichten Baumeister: Aus und auf den Ruinen der zerschmetterten Kirchen mit den ungeheuer hohen Türmen errichtete er „bequeme Heimstätten für die Menschen". Aber schon vor den weitsichtigen Augen Pascals lagen Materie und Vernunft in Trümmern, auf denen er die „dritte Ordnung", die der charitablen Tat sich erheben sah.

Es war also ganz und gar im Geiste der neuen Kulturrichtung gewesen, wenn Auguste Comte die Aufgabe aller Wissenschaft überhaupt, der neuen von ihm mit dem Namen „Soziologie" getauften insbesondere, mit den Worten: „Savoir pour prévoir et prévoir pour faire" formuliert hatte. Die herausgefundene sozial-historische Gesetzmässigkeit sollte ein Mittel werden, um Historie zu machen. Unwissend und also unbewusst war die Geschichte der menschlichen Gemeinwesen, wissend und also bewusst soll sie werden.

Zwar ist diese Auffassung von den profanen Wissenschaften bloss als von einem Mittel, nicht einem Ziele an und

für sich eine ganz alte, sie war schon für das Mittelalter charakteristisch. Während aber die religiöse Philosophie dieses historischen Zeitabschnittes in der Wissenschaft oder in dem, was damals als solche galt, die „ancilla theologiæ“ erblickt hatte, lehrte dagegen die neuere Auffassung nach der Formulierung einer ihrer ersten Vertreter, Baco von Verulam, nämlich, dass „die Wissenschaft zur Aufgabe, die Lage und das Glück der Menschheit und die Macht zu allen Werken, habe.“ Gott — war der allerhöchste Begriff des mittelalterlichen Denkens; Mensch — wurde derjenige der neuen Geistesrichtung. Darin liegt der tiefste und gründlichste Unterschied zwischen den Weltanschauungen der feudal-katholischen Gesellschaft einerseits und der bürgerlich-rationalistischen anderseits. Wollte jene in Gott die Quelle und das Endziel alles Daseins erblicken, so stellte diese den Grundsatz auf, dass alles durch und für den Menschen da ist. Der alte Gedanke des Protagoras lebt in der neuzeitlichen Weltauffassung wieder auf und wurde massgebend, freilich hie und da mit einer starken Betonung, dass der Mensch, welcher aller Dinge Mass sein soll, nicht mehr — wie bei dem alten Sophisten — der abstrakte, von der Gesellschaft losgelöste, sondern der soziale Durchschnittsmensch gemeint sei.

Wollen wir nun auf die psychologische Grundlage dieses altneuen Gedankens zurückgehen, so finden wir sie aus zwei durchaus verschiedenen und einander entgegengesetzten Seelenerlebnissen zusammengesetzt. Vor allem ist es ein Zweifeln und ein Verzweifeln an die Realität des Absoluten, des Höhern und Allerhöchsten, eine tiefe und grauenhafte universalpessimistische Stimmung, welche den Menschen dazu führte, Gott zum Range eines Menschenerzeugnisses herabzusetzen. Dann aber ist es zu gleicher Zeit ein stolzes und trotziges Machtgefühl, ein Bewusstsein von seiner unendlichen Kraft, das im Menschen erwachte und ihn dahin fortriss, sich selbst als den Thronfolger Gottes im Universum zu proklamieren.

Protagoras sah die mächtigen Götter vom Olymp herabsteigen, die festgebundenen sozialen Banden sich auflösen, die kühn aufgebauten metaphysischen Systeme stürzen; er sah den Menschen von allen traditionellen Formen sich loslösen, verlassen von allen höhern Mächten und auf seine eigenen Kräfte angewiesen, und verzweifelt aber verwegen erklärt er: Es gibt nun schlechterdings kein oberes, allgemeingültiges Prinzip mehr, nur individuelle Empfindungen, Vorstellungen und Meinungen sind da, sonst aber nichts! . . .

Dieses dämonisch-verwegene Denken, welches das Individuum zum alleinigen Schöpfer der Normen und Formen der reinen wie auch der praktischen Erkenntnis zu verkünden wagte, gehörte aber nicht einzig und allein dem individuellen Geiste dieses oder jenes Denkers an. Es war, was aus dem Sophissen sprach, vielmehr das zum Bewusstsein gekommene kollektive Machtgefühl des ganzen griechischen Volkstums. In dem glorreichen Siege, welchen das verhältnismässig kleine Volk, dank seiner äussersten Kraftanstrengung über die ungeheure asiatische Uebermacht errungen hatte, dann aber im geistvollen Streit der philosophierenden Meinungen untereinander, welche mit der grössten Energievergeudung besonders in Athen geführt worden waren, erwuchs das Bewusstsein von der schrankenlosen Kraft des Menschen und seines Geistes. Der Hellene der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts (v. Chr.) war von seinem gewaltigen Machtgefühl begeistert, berauscht und vollends überwältigt.

Ein in vielen Hinsichten ähnliches historisches Moment wiederholte sich in der spätern Geschichte der westeuropäischen Völker. Es hat seinen Anfang an der Ausgangszeit des Mittelalters, kann aber auch jezt noch nicht als abgeschlossen betrachtet werden. Wieder trat eine Götterdämmerung mit allen ihren verhängnisvollen Folgen ein; wieder begann der allgemeine Boden, aus dem alle herausgewachsen und mit dem alle verwachsen zu sein schienen, plötzlich zu schwanken und unter den Füssen zu schwinden. Der Auflösungsprozess griff gewaltig um sich, nichts schien er schonen zu wollen, nirgends stehen zu bleiben. Vereinsamt und verzweifelt stand der Mensch dem allesvernichtenden und allesverheerenden Sturme gegenüber.

Aber der da stand war nicht mehr der alte Adam, war nicht mehr der alleruntertänigste Knecht aller blinden Mächte inner- und ausserhalb ihm. Es war ein mutvoller Kämpfer und ein glücksfroher Triumphator.

Nun galt der grosse Kampf des neuzeitlichen Menschen einerseits der Natur, anderseits aber und in gleichem Masse der eigenen Geschichte. Es wurde die Losung gegeben: Keine historisch offenbarten Religionen, keine historisch erworbenen Rechte! Katholizismus und Feudalismus — behauptete man — widersprechen der Menschennatur; also sollen sie durch Naturreligion und Naturrecht ersetzt werden.

Freilich benützte man diese sozusagen „natürliche“ Waffe nur in der Vorgeschichte des grossen Kampfes; als dieser nun in seine geschichtliche Periode überging, da griff man sofort nach den „Beweisen der Waffen“ und zwar den künstlichen; jene Waffe geriet nebst vielen anderen „Waffen der Beweise“ in die Rumpelkammer der Geschichte. Trotzdem spielt der Gedanke von Naturreligion und Naturrecht — ein Gedanke, der bekanntermassen aus der stoischen Philosophie herstammt — eine höchst bedeutende Rolle in der Entwicklung des neuzeitlichen Menschen. Was aber wurde darunter verstanden?

Vor allem und hauptsächlich bedeutete Naturreligion eine einfache Weltanschauung, Naturrecht — eine einfache soziale Ordnung. Die Einfachheit der Natur war das religiös-metaphysische Prinzip der Neuzeit, die Vereinfachung der menschlichen Beziehungen — das sozialrechtliche.

Das zur Freiheit drängende Bürgertum stellte das Einfachheitsprinzip gegen die komplizierten, verwickelten und verworrenen sozialen Beziehungen des Mittelalters auf, ebensosehr wie auch gegen die lästigen und unverständlichen religiösen und scholastischen Spitzfindigkeiten. Für diese gesellschaftliche Klasse in ihrer damaligen Lage — wie für die niedern und unterdrückten sozialen Gruppen fast aller Zeiten — galt das Prinzip der Einfachheit als eine unmittelbare Wahrheit. Eine einfache war ihre ganze Lebensweise, eine einfache soziale Ordnung — ihre Lebensbedingung, eine einfache Welt- und Lebensanschauung — eine Denknotwendigkeit, sonst liesse es sich ja in den umgebenden, unendlich mannigfaltigen Erscheinungen nicht mehr orientieren.

Schon auf der Schwelle der Neuzeit wurde das Einfachheitsprinzip von Kopernikus in die Wissenschaft eingeführt; es bildete eine der wichtigsten Voraussetzungen des von ihm entwickelten heliocentrischen Systems, das die Welt auf den Kopf stellte. „Der Glaube an die Einfachheit der Natur — bemerkte Höffding — war für Kopernikus und seine Nachfolger nicht nur ein methodologisches, sondern auch ein metaphysisches Prinzip. Sie wären in Verlegenheit geraten, hätte man gefragt, woher sie denn wüssten, dass die Natur stets auf die einfachste Weise verfahre. Für sie war dies eine unmittelbare Gewissheit.“ [1]

[1] Geschichte der Philosophie (d. Ue., Leipzig, 1895, Band 1, S. 113—114).

Ueberall wurde das Einfache und das Einfachste hervorgehoben. Die sensualistische Erkenntnistheorie lehrte, nicht die Vernunft, sondern die einfachen elementaren Empfindungen seien die einzige zuverlässige Quelle alles Erkennens; alle höhern und höchsten Denkformen — wurde gesagt — bilden bloss den Ueberbau aus den Wahrnehmungen und Vorstellungen. Die Logik erhob die Induktion zur vorherrschenden Methode auf Kosten der Deduktion, welche das aristokratische Denken des Altertums, besonders bis auf Sokrates, fast ausschliesslich benützt hatte. Dann will die Atomistik haben, dass das Universum aus einfachen, unteilbaren und unsichtbaren Körperchen zusammengesetzt sei. Die kleinsten, unansehnlichsten Ursachen — lehrt die gesamte neuzeitliche Wissenschaft — welche rings um uns tätig sind, bringen durch stille, aber ununterbrochene Tätigkeit die wichtigsten und bedeutendsten Erscheinungen in der anorganischen und organischen Welt hervor.

Dasselbe geschah und zwar schon lange vorher auf dem Gebiete der Religion. Schon die südfranzösischen Albigenser, der Engländer Wyklif und die deutschen Mystiker strebten zur Vereinfachung des Glaubenssystems. Luther, obwohl ein eifriger Gegner der Kopernikaner, trug dennoch am meisten zur Durchführung des Einfachheitsprinzips in der Religion bei.

Aber es ist leicht einzusehen, dass schon das Urchristentum selbst von diesem Prinzip geleitet worden war. Buckle sagte von den religiösen Zuständen im Mittelalter: „Vergebens lehrte das Christentum eine einfache Lehre und verlangte einen einfachen Gottesdienst. Die Gemüter der Menschen waren zu weit zurück für einen so grossen Schritt, sie brauchten verwickelte Formen und einen verwickelten Glauben.“ [1]

Freilich übersah Buckle den innern Zusammenhang zwischen den verwickelten religiösen Formen des Katholizismus und den nicht minder verwickelten sozialen Formen des Feudalismus. Im alten Christentum, sowohl wie auch im reformatorisch-protestantischen kam unter anderem — wenn auch nicht in gleichem Masse — die Unzufriedenheit der untern und unterdrückten Klassen mit den allzu kompliziert und daher für diese unerträglich gewordenen sozialen und religiösen Formen zum Ausdruck. Aber selbst zur

[1] **Geschichte der Zivilisation in England, d. Ue. von Arnold Ruge (Leipzig und Heidelberg, 1860. 1. Bd., 1. Abt., S. 293). N. B. Diese Uebersetzung wird hier überall zitiert.**

Zeit, als die grossen Anstrengungen seitens der römischen Kirche wie auch der griechischen, das Christentum an die Interessen der Grossen und Mächtigen anzupassen, im vollen Gange waren, konnte doch der ursprüngliche Charakter dieser Religion nicht gänzlich verleugnet werden. Es scheint eine Erbsünde im Christentum zu sein, wenn selbst die offizielle Kirche die Armenpflege als eine ihrer Hauptaufgaben aufstellte. Eine lange Zeit galten sogar die Kirchengüter als das „patrimonium pauperum". Aber fast immer gab es neben und unter der offiziellen Kirche noch eine inoffizielle, zum Kommunismus tendierende, und selbst der erste Theoretiker des modernen Sozialismus, Saint-Simon, meinte nur einen „nouveau Christianisme", „den ketzerischen Associationen ähnlichen",[1] begründen zu wollen. Wohl wollte Montesquieu die schwache Seite des Christentums gerade in dem Umstande finden, „dass niemals in einem Reiche so viele Bürgerkriege stattgefunden haben, wie in dem Reiche Christi."[2] Musste dies aber wirklich als eine Schwäche betrachtet werden? Buckle meinte, es sei umgekehrt der Fall. Die Bewohner der tropischen Länder — behauptete er — seien ganz und gar knechtisch gesinnt, daher finden wir bei ihnen „keinen Klassenkampf, keine Volksaufstände, nicht einmal eine grosse Verschwörung."[3]

Wenn man nun weiter das Einfachheitsprinzip in der neuzeitlichen Kultur verfolgt, so kann man nicht umhin, auf Rousseau und auf seine vielen bewussten wie auch unbewussten Anhänger hinzuweisen. Diese trugen das Prinzip auf die sozialen Beziehungen, auf Erziehung, Lebensweise und sogar Kleidungsart über. Die grosse französische Revolution sollte im Leben dies alles verwirklichen; Georg Forster hoffte, „es würde aus ihr und allen sie begleitenden Erscheinungen eine allgemeine Einfachheit der Sitten, Beschäftigungen, Wünsche und Befriedigung, eine Reinheit der Empfindung und eine Mässigung des Vernunftgebrauches hervorkeimen."[4]

Auch in der schönen Literatur der Neuzeit lässt sich dieser Drang nach dem Einfachsten und Kleinsten vielfach bemerken. Vor allem drückt sich dies in der psychologischen Analyse aus, im Streben,

[1] Saint-Simon, sa vie et ses travaux. Par Hubbard (Paris, 1857, pag. 269).

[2] Lettres persanes (Oeuvres complètes de Montesquieu, Paris, 1859, t. II., pag. 42).

[3] G. d. C. (I., I., S. 72.)

[4] Jacob Moleschott: Georg Forster, der Naturforscher des Volkes (Frankfurt am Main, 1897, S. 265—6).

die scheinbar unbedeutendsten Regungen und Bewegungen der Seele zu enthüllen und von ihnen alles übrige abzuleiten; dann auch im Kultus der elementaren Seelenkräfte, der Leidenschaften. Endlich nun in der naiv-sentimentalen Anbetung der einfachen, ganzen und leicht durchsichtigen — wie man leichtsinnig glaubte — Seelen der Wilden oder der halbwilden Bauern oder gar jener entmenschten Bevölkerungsschichten, die in den Grossstädten ihr Wesen treiben. Von dieser Art Sentimentalität — nebenbei bemerkt — vermag sich auch mancher sozialdemokratische Schriftsteller — freilich nur in Bezug auf den Arbeitsproletarier — nicht zu befreien, trotzdem, dass er ein orthodoxaler Anhänger des wissenschaftlichen Sozialismus zu sein wähnt. Nun sei noch die Poesie von Wordsworth und seiner Schule zu erwähnen, eine Poesie, die voll von Andacht für das Kleine, Einfache und Einfältige ist.

Es ist klar, dass das Einfachheitsprinzip, welches trotz seiner Unbeweisbarkeit für das Zeitalter der Demokratie als eine unmittelbare metaphysische Gewissheit galt, hauptsächlich zur Bekämpfung des aristokratischen Mittelalters diente. Es war aber der Ausgangspunkt, das Kampfmittel und das Endziel zu gleicher Zeit. Historische Rechte und Privilegien, historische Religionen und Hierarchien sollten durch ein einfaches, alles gleichmachendes Naturrecht und eine diesem entsprechende Naturreligion überwunden und aus der Welt geschafft werden. Keine Herren und Hörige, keine Priester und Laien, denn von Natur aus seien alle Menschenkinder gleich frei und heilig.

Nun wurde aber der neuzeitliche Mensch allmählich sich darüber klar, dass, um den Kampf mit den lästig gewordenen geschichtlichen Traditionen und gesellschaftlichen Formen beschleunigen zu können, eine Theorie der Geschichte und Gesellschaft aufzustellen not tut. Wie die entdeckten Gesetze des natürlichen Vorgehens erfolgreich gegen die Natur angewendet worden sind, so soll auch die herausgefundene Gesetzmässigkeit der sozialhistorischen Erscheinungen zum Siege über diese führen. Man blieb aber bei der angedeuteten Analogie nicht stehen, sondern ging in dieser Richtung weiter.

Es lag nämlich der Gedanke nahe, dass, da der Mensch selbst doch im Grunde genommen nur ein kleines Bruchstück der Natur ist, so müssen selbstverständlich die allgemeinen Naturgesetze auch für ihn gelten, also müsse auch seine Entwicklung aus der Natur deduziert werden. Kultur und Natur — sagte man sich — seien keine Antinomien, jene sei bloss die Fortsetzung von dieser. Von

verschiedenen Seiten her wurde wiederholt betont, es gebe keine Geschichtswissenschaft ohne Naturwissenschaft. Hume und nach ihm Condorcet haben diesen Gedanken angedeutet,[1] Saint-Simon trug die Aufgaben der Naturwissenschaften auf die Geschichte hinüber;[2] seine Schüler wollten mit Hülfe der Physiologie soziale Fragen lösen.[3] Dann versuchte Spencer mit seinen Nachfolgern und Nachahmern durch Analogien mit biologischen Erscheinungen die Soziologie zu begründen.

Auf solche Weise entwickelte sich die Lehre von Naturreligion und Naturrecht von einem Postulat, die künftige Geschichte natürlicher und einfacher zu gestalten, zu einer Prämisse der wissenschaftlichen Geschichtsauffassung. Freilich war diese Gedankenentwicklung nicht ohne einen logischen Widerspruch. Früher wollte man die Menschengeschichte, d. h. die Kultur, durch die Natur widerlegen, also seien Natur und Kultur als Antinomien zu betrachten; dann aber glaubte man, die geschichtliche Entwicklung durch die Natur — und zwar durch sie ausschliesslich — erklären zu können, als ob diese beiden eins und dasselbe darstellen sollten. Aber der Entwicklungsprozess aller Erscheinungen, der Gedanken mitinbegriffen, hat seine besondere Logik und kümmert sich um die von der menschlichen Logik aufgestellten Kategorien nur allzuwenig. Merkwürdigerweise waren schon die Verfechter des Naturrechts und der Naturreligion selbst zu gleicher Zeit auch die Vertreter des naturalistischen Prinzips in der Geschichte. Manche von ihnen trieben dasselbe sogar bis aufs äusserste. Man erinnere sich z. B. der Uebertreibungen in dieser Hinsicht seitens Bodin[4] und nach ihm Montesquieu.[5]

Zur Entstehung des historischen Naturalismus hat gewiss das grosse Zutrauen, ja der fast abergläubische Glaube an die neuentdeckten Naturgesetze, welche so viele und so schwierige Welträtsel zu lösen vermochten, viel beigetragen. Jene haben nicht nur einen übrigen Anstoss zur Aufstellung wissenschaftlicher Fragen in

[1] S. Paul Barth: Philosophie der Geschichte als Soziologie (Leipzig, 1897, 1. Kapitel).

[2] S. Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin (Paris 1865—78, t. 17, p. 36—38).

[3] Vergleiche den Artikel „De la phisiologie appliquée à l'améliration des institutions sociales“ in den „Opinions philosophiques, littéraires et industrielles“ (1825).

[4] De Republica (V, 1).

[5] S. Esprit des Lois (XVII, 6; XVIII, 1 u. 18); Lettres persanes (p. 167)

der Geschichte gegeben, sondern sollten auch das Material zur Beantwortung dieser geben.

Es muss aber noch ein Moment in Betracht gezogen werden, welches in dieser Hinsicht eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt haben mag. Es war nämlich der ästhetische Sinn für die Natur und die Liebe zu ihr, welche gerade im neuzeitlichen Menschen, der in Kultur und Unnatur der Stadt aufgewachsen ist, erwachten und zum Bewusstsein kamen.

Da der Mensch im Kampfe mit der Natur sich dieser als selbstständige Kraft gegenübergestellt, sich von ihr gewissermassen losgelöst hat, so gelang es ihm auch, sie verstehen zu lernen, ästhetisch und wissenschaftlich sie begreifen zu können. Aehnlicherweise entwickelte sich später im Kampfe mit allem Historischen, Herkömmlichen und Altväterlichen jener historische Sinn, welchen Nietzsche als den sechsten menschlichen Sinn definiert hat. Um etwas zu verstehen, wie um etwas zu sehen, muss eine gewisse räumliche, beziehungsweise zeitliche Distanz zwischen dem Subjekt und dem Objekt liegen.

Herder, der bedeutendste Vertreter des historischen Naturalismus, war von der Liebe zur Natur begeistert, er besass auch einen feinen und zarten Sinn für Naturschönheit, und es scheint, als ob es für ihn etwas sehr Schönes und höchst Anziehendes gewesen wäre, die Geschichte naturalistisch interpretieren zu können. Etwas Aehnliches lässt sich auch bei seinen Epigonen bemerken, so unter andern bei Jakob Moleschott.

Aber selbst die Liebe zur Natur hing aufs innigste mit dem Einfachheitsprinzip zusammen. Einerseits bedeutete sie den Hang zum Natürlichen, Ungekünstelten und Einfachen, andererseits aber war sie ein verkappter Hass zum Unnatürlichen, Konventionellen und Zusammengesetzten, hie und da zur Kultur überhaupt, welche ihrer Beschaffenheit gemäss eine höchst komplizierte Erscheinung ist. Freilich könnte man fragen, ob die Natur wirklich etwas Einfaches darstelle? Ebenso könnte man die Frage aufwerfen: Seien wirklich die Menschenkinder von der Natur aus alle gleich heilig und frei, wie es die Lehre vom Naturrecht behauptete? Oder: Gebe es überhaupt ein Naturrecht und eine Naturreligion? Da aber im Grunde genommen dieser ganze Gedankengang ein Glaube, ein Dogma war, so haben dieser Art Fragen von vornherein gar keine Bedeutung. Nicht umsonst liess Bodin in seiner Schrift „Colloquium

heptaplomeres" den skeptischen Senamus gegen die sogenannte „natürliche Religion" dieselbe Stellung wie gegen alle andern dogmatischen Religionen einnehmen.

Der Mensch glaubt das, was er glauben will und muss. Das Stürmen und Drängen des neuzeitlichen Menschen nach Befreiung von allen natürlichen und geschichtlichen Fesseln diktierte ihm die Urteile oder — was nach Mill[1] dasselbe ist — die Glaubenssätze.

Durch den historischen Naturalismus wurde das Einfachheitsprinzip auch auf die Geschichte angewendet; diese soll nun einzig und allein durch den Einfluss der äussern Natur auf den Menschen erklärt werden, — wahrlich eine einfache, allzueinfache Erklärung — wenn sie nur ebenso befriedigend wäre. Da aber wir hier im sogenannten historischen Naturalismus ein wissenschaftlich sein wollendes Verfahren für uns haben, so kann die logische Prüfung nicht mehr ausbleiben. Vor allem aber die grosse Frage: Decken wirklich die beiden Begriffe, Natur und Mensch, einander? Ist der Mensch nicht vielmehr nur von der einen Seite Natur, von der anderen aber gerade das Gegenteil, nämlich Ueberwindung der Natur? In den Vorstellungen von der Natur sind uns nur materielle Erscheinungen gegeben, in denen vom Menschen aber — materielle wie auch geistige, — woher kamen nun diese und wie verhalten sie sich zu jenen?

Die wissenschaftliche Auffassung der Geschichte muss also vor allem notwendigerweise sich mit dem Problem von den Beziehungen zwischen Geist und Materie auseinandersetzen. Hat sich der Weltgeist von den Naturwissenschaften ignorieren lassen, so versteht der Geist, der sich in der Geschichte offenbart, seine Rechte zu verteidigen.

Ludwig Feuerbach behauptete daher mit Recht gegen die rein naturalistische Auffassung der Geschichte: „Auch die Naturwissenschaft hat den Menschen über der Natur vergessen, oder doch zu sehr gegen sie zurückgesetzt. Auch der Naturwissenschaft ist daher eine Kur oder eine Ergänzung nötig."[2]

Die grosse Spaltung im Menschen ist einmal da; die Kluft zwischen Körper und Seele steht offen und lässt sich keineswegs wegleugnen. Das ist der geschichtliche Sphinx, welcher alle wissenschaftlichen Versuche zu vernichten droht, wenn sie sein Rätsel

[1] Vergleiche seine Logik (1, 5, § 1).
[2] Nachgelassene Aphorismen (Sämtliche Werke, Bd. X).

nicht zu lösen vermögen. Der reine Naturalismus — trotzdem, dass ihm gewisse und mitunter auch bedeutende Verdienste nicht abzusprechen sind — vermochte sich in der Geschichtswissenschaft nicht zu behaupten, da er des grossen Mysteriums nicht Herr werden konnte.

Das Auge der Sophisten des Altertums scheint weiter und tiefer gesehen zu haben als die neuzeitlichen Theoretiker des Naturrechts und des historischen Naturalismus. Jene lehrten bekanntlich von dem vorhandenen gründlichen Unterschied zwischen Natur und Gesetz. Kallikles soll diese Lehre folgendermassen begründet haben. „Von Natur sei allemal jedes das Unschönere, was auch das Ueblere sei, also das Unrechtleiden, gesetzlich aber sei es das Unrechttun.“ Dieses letztere sei daraus gekommen, „dass die, welche die Gesetze geben, die Schwachen und der grosse Haufe seien.“ Sie „wollen die kräftigeren Menschen, welche mehr haben könnten, in Furcht halten, damit sie nicht mehr haben mögen als sie selbst“.[1] Der Sophist generalisierte augenscheinlich das Prinzip, worauf das demokratische Rechtswesen in der athensischen Republik basiert hatte — von den Sklaven war die Rede nicht. Dennoch muss es anerkannt werden, dass in der Menschengeschichte vielmehr als in der Naturgeschichte der Sieg meistens nicht auf Seiten des stärkern Individuums bleibt, sondern des „grossen Haufens“, sei es der ursprüngliche Klan, sei es die sich später herausgebildete soziale Klasse oder die Nation. Wird aber das Individuum — das schwache wie auch das starke — von der menschlichen Gesellschaft gebändigt und gezähmt, so erlangt es doch erst gerade innerhalb dieser und durch diese zu seiner eigentlichen Selbsterkenntnis.

Nicht minder als die Sophisten betonte der grosse — vielleicht auch der grösste — Philosoph der Neuzeit, Spinoza nämlich, den Gedanken — auf den übrigens schon vor ihm Thomas Hobbes mit Nachdruck hingewiesen hatte — dass das Recht, der Staat überhaupt, nicht nur nicht dieselben sittlichen Postulate als das „Recht der Natur“ aufstellt, sondern er hebt geradezu dieses auf und tritt ihm entgegen.[2] Wenn aber Spinoza den Menschen mit derselben Methode behandeln wollte, nach welcher er die Natur behandelte,[3] so hat dies mit dem eigentlichen historischen Naturalismus ebenso-

[1] Platons Gorgias (38).
[2] Vergleiche „Ethik“ (T. 4., 37. Lehrsatz, zweite Anmerkung).
[3] Ebenda (T. 3., Vorrede).

wenig zu tun, als wenn z. B. Karl Marx[1] oder Friedrich Engels[2] von einem „Naturgesetz“ der sozialökonomischen Entwicklung sprachen. Gerade diese waren es, welche den Hobbes-Spinozistischen Gedankengang weiter entwickelnd, die Menschengeschichte, gewissermassen den Menschen selbst, nicht als ein natürliches — im Sinne der historischen Naturalisten — sondern als ein soziales Produkt betrachtet haben. Die naturalistische Methode, die nach Spinoza auch auf den Menschen angewendet werden sollte, bestand hauptsächlich in der Anwendung des Kausalgesetzes auf diesen. Das war auch für den Spinozismus selbstverständlich, da in diesem System sich zwischen dem Begriff Gottes oder der Substanz und dem der Kausalität nur schwierig unterscheiden lässt. Spinoza hat dadurch den altjüdischen Gedanken von Gott als der eigentlichen Weltursache gewissermassen umgebildet; dagegen scheinen die hie und da hervortretenden pantheistischen Tendenzen seiner Philosophie den altarischen Anschauungen verwandt zu sein.

Während aber Spinoza das ganze Universum einzig und allein unter dem Gesichtswinkel der Kausalität erblickte, die zu seiner Zeit fast von niemandem bezweifelte göttliche Teleologie und desto leichter die menschliche gänzlich verwarf, so steht heutzutage die Sache etwas anders. Wird nun die universelle Teleologie als eine unhaltbare antropomorphistische Idee — als ob nicht alle unsere Ideen antropomorphistischen Charakters wären — erklärt, so tritt dagegen die Idee der Zweckmässigkeit der menschlichen Handlungen, der organischen Welt überhaupt, immer stärker hervor. „Die anorganische Natur — behauptet Prof. Ludwig Stein — sei das Reich der Gesetze, die lebendige organische das der Zwecke; dort herrschen die Gesetze ausschliesslich, hier neben diesen noch vom Bewusstsein gesetzte Zwecke.“[3]

Gœthe erzählte: „Wir gestanden freilich, dass wir uns die Notwendigkeit der Tage und Nächte, der Jahreszeiten, der klimatischen Einflüsse, der physischen und animalischen Zustände nicht wohl entziehen können; doch fühlten wir etwas in uns, das als vollkommene Willkür erschien und wieder etwas, das sich mit dieser Willkür ins Gleichgewicht zu setzen suchte.“[4] Allerdings steht die Frage offen:

[1] Vergleiche „Kapital“ (1. B., Vorrede zur ersten Ausgabe, S. 8).

[2] Ebenda (S. 31, Nr. 28).

[3] Wesen und Aufgabe der Soziologie (Berlin, 1898, S. 35). Im „Sozialen Optimismus“ (Jena, 1895, S. 225 u. f.) wurde dieser Gedanke weiter entwickelt.

[4] Wahrheit und Dichtung (T. 3., 11, 8).

Wie sollte die Notwendigkeit mit der Willkür ins Gleichgewicht gesetzt werden? Wie sollte die causale Auffassungsweise mit der teleologischen in einen widerspruchslosen Zusammenhang gebracht werden können?

Nun ist noch an dieser Stelle an die Rassentheorie zu erinnern, dessen Ideengehalt teils als Vor-, teils als letzte Ausläufer des historischen Naturalismus zu betrachten ist. Trotz den neuen, erstärkenden und auffrischenden Gedanken, die neulich der Rassentheorie von den Naturwissenschaften überhaupt, vom Darwinismus insbesondere, zugeführt wurden (wie die Vererbungstheorie u. s. w.), bleibt doch der charakteristische Zug in ihr, dass sie den Einfluss der Natur auf den Menschen, ganz besonders auf die Bildung des Blutes, als das ausschlaggebende Moment in der Geschichte ansieht. Denn die Verbindung zwischen Mensch und Boden ist es — wie der Rassentheoretiker Renan hervorhob — was eine Nation, oder eine Rasse bildet.[1]

Aber gerade die bedeutendsten Schritte in der neuzeitlichen Kultur sind in den Städten, und zwar in den grössten unter ihnen gemacht worden, wo alle Rassen zusammenströmen, wo überhaupt Boden- und Blutverbindungen am lockersten zu sein pflegen.

Solcher Art „gemeinschaftliche Städte“ waren — wie Renan selbst nachwies — „die ältesten Metropolen des Christentums“,[2] in ihnen entstand dann später der Mohamedanismus.[3] Dort blühte auch die Renaissance auf; alle neuen und neuesten Formen des modernen Lebens — von welchem Werte sie auch sein mögen — gehen von ihnen aus; sie sind es eigentlich, die „die Herde aller Revolutionen“ bilden — wie Bismarck schon längst bemerkt hatte „und mit Recht“ — wie sein sozialpolitischer Antipode Bebel hinzufügte.

Obwohl die Rassenmerkmale die tiefste Schichte in der Menschenseele ausmachen, die sich lange genug nach der gänzlichen Veränderung der ursprünglichen Umgebung zu bewahren imstande ist, so können sie eben ihres hartnäckig-konservativen Charakters wegen das historische Geschehen nicht erklärlich machen. Das Dynamische im Leben der Völker wurde oft von einer gewissen Ueberwindung des ursprünglichen Nationalcharakters begleitet, hie und da auch bedingt.

[1] Die Apostel (d. U. S. 302).

[2] Ebenda.

[3] Robertsohn Smith: Religion of the Semits (S. 71).

Die Rassentheorie, wie der historische Naturalismus überhaupt, kann allenfalls über die Statik in der Geschichte ein bedeutendes Licht werfen. Was aber die Dynamik anbelangt, so tappen die Vertreter dieses Gedankengangs im Dunkeln, oder leugnen das Vorhandensein einer historischen Entwicklung überhaupt. Da die meisten unter den Rassentheoretikern in vieler Hinsicht Gegner und Feinde dieser Entwicklung — wie sie einmal da ist — sind, meinen sie nicht selten, diese habe gar nicht stattgefunden, oder sie habe höchstens bloss die Oberfläche des historischen Meerlaufes berührt. Solcher Art historische Deutungen oder Missdeutungen entbehren aber gänzlich der historischen Perspektive und Retrospektive. Die Geschichte wird dadurch konstruiert, nicht aber interpretiert. Nun aber „bist du am Ende — was du bist“ sagte schon Mephistopheles.

Die historische Evolution ist nun einmal da und zwar bedeutet sie die Ueberwindung der Natur ausser- und innerhalb unseres Ich. Draper war kein Rassentheoretiker, er will aber die „bedeutenden historischen Tatsachen nicht aus politischen Ursachen, auch nicht aus dem Wachstum der Bevölkerung, sondern aus topographischen Umänderungen“ abgeleitet wissen.[1] Es lässt sich nicht leugnen, dass hier der historische Naturalismus konsequent genug — was bei seinen Vertretern nur selten geschieht — vielleicht auch konsequent bis zur Kühnheit ist. Es ist aber keine besondere Kühnheit dazu erforderlich, um es zu bezweifeln, ob wirklich alle sozialen Revolutionen auch nur von geologishen Umwälzungen begleitet, geschweige bedingt gewesen sind.

[1] A history of the intelletual Developpment of Europa (New-York, 1863, S. 24).

2. Materialismus und Oekonomismus.

Der Hang zur Natur und zum Natürlichen ging und hing vielfach mit dem Hang zur Materie und zum Materiellen zusammen. Die im spiritualistischen Mittelalter verleugnete, verhöhnte und verpönte Materie verlangte mit aller Macht ihre Rechte, erlangte sie auch und feierte endlich auf dem Gebiete des Thuns wie auch des Denkens einen grossen Triumph. Auch der historische Naturalismus ging dabei und zwar — könnte man sagen — fast unbemerkt in einen historischen Materialismus über. Allerdings scheint der Materialismus, der historische wie auch der philosophische überhaupt, in der letzten Zeit eine umgekehrte Evolution durchzumachen und zum Naturalismus zurückkehren zu wollen.

Die materialistische Philosophie aber verteidigte immer mit grossem Eifer das empirische Verfahren in der Wissenschaft, und zwar ging sie dabei so weit, dass mancher naive Materialist glauben konnte, jene sei selbst nicht mehr und nicht weniger als eine empirische Tatsache. Da nun die geistigen Erscheinungen in der Geschichte empirisch gegeben sind, so findet sich der auf diese angewendete materialistische Gedankengang von vornherein gezwungen, den Geist als einen tätigen Faktor auf diesem Gebiete anzuerkennen. Dadurch lässt sich auch die Tatsache erklären, dass der historische Materialismus in einen historischen und deshalb auch philosophischen Dualismus verfiel und auch verfallen musste. Erst liess er die Materie in den Geist übergehen — auf welche Weise ist nicht einzusehen — dann diesen in jene eingreifen und auf sie einen entschiedenen Einfluss ausüben. Das Gesetz aber von der Erhaltung der Energie weiss nichts vom Uebergang der physischen Energie in die psychische zu sagen. Karl Marx bemerkte schon lange die Inkonsequenz, welche sich als roter Faden durch die verschiedenen Versuche seitens des „abstrakten metaphysischen Materialismus“, wie er ihn oft nannte, oder, wie es vielleicht richtiger wäre, des „metaphysischen Materialismus“ überhaupt, die Geschichte zu erklären, hindurchzieht. Er meinte, „man ersehe die Mängel des ab-

strakten naturwissenschaftlichen Materialismus ... schon aus den abstrakten ideologischen Vorstellungen seiner Wortführer, sobald sie sich über ihre Spezialität hinauswagten".[1] Allerdings liess Marx das Eingreifen des denkenden Geistes in die sozialökonomische Entwicklung zu. Er behauptete zwar, eine Gesellschaft, wenn sie auch „dem Naturgesetz ihrer Bewegung auf die Spur gekommen sei", könne die „naturgemässen Entwicklungsphasen weder überspringen, noch wegdekretieren"; fügte aber dennoch hinzu, „sie könne die Geburtswehen abkürzen und mildern".[2] Dann wusste auch Friedrich Engels uns zu erzählen, „dass für den schliesslichen Sieg der im (kommunistischen) Manifest aufgestellten Sätze Marx sich einzig und allein auf die intellektuelle Entwicklung der arbeitenden Klasse verliesse".[3]

Nun suchte aber der historische Materialismus eine lange Zeit vergebens nach einem materiellen Objekt in der Geschichte. Was er in den Vordergrund gerückt hat, war eigentlich kein materieller Gegenstand, sondern es waren die materiellen Bedürfnisse und Interessen, oder richtiger gesagt, die niedern Triebe der Menschennatur überhaupt. Da diese im Vergleich mit den höhern und edlern Trieben allgemeiner seien, so könnten sie als etwas Objektives und also für die Wissenschaft Brauchbares gelten. Alles Höhere und Bedeutendere in der Menschennatur — meinte man — sei individuell, variabel und unbestimmbar, während das Niedere und Gemeine allgemeingültig, konstant und definierbar sei. Es ist also im Grunde genommen die unterste Schicht der Seele, geronnen und kristallisiert gedacht, welche die materielle Basis der Geschichte bilden soll. Lazarus behauptete sogar — und zwar nicht mit Unrecht — von allen Theoretikern, die „das geschichtliche Leben erklären zu können aus den „Bedürfnissen", welche die Menschen haben", meinen, folgendes: „Prüfen wir aber diese Bedürfnisse näher, so sehen wir, dass sie selbst idealer Natur, dass sie ein Zeugnis der Idee, eine Form ihrer psychologischen Erscheinung sind."[4]

Auch Engels wollte „die eigentlichen letzten Triebkräfte der Geschichte" in den allgemeinen Bedürfnissen, oder — wie er sich ausdrückte — in denjenigen „Beweggründen, welche grosse Massen,

---

[1] Das Kapital (Hamburg, 1872, B. 1., S. 385, Note 89).
[2] Ebenda (Vorrede zur ersten Auflage, S. 6).
[3] Dritte „Vorrede" zum „kommunistischen Manifest".
[4] Über die Ideen in der Geschichte (Berlin, 1865, S. 45).

ganze Völker, und in jedem Volke wieder ganze Volksklassen in Bewegung setzen",[1] erblicken. Kommt es aber auf die allgemeinen Bedürfnisse an, so muss wenigstens die Liebe neben dem Hunger und ihm gleichberechtigt als eine treibende Macht der Geschichte betrachtet werden. Und Engels sagte auch in einer Stelle: „Nach der materialistischen Auffassung ist das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte: die Produktion und die Reproduktion des unmittelbaren Lebens. Diese ist aber selbst wieder doppelter Art. Einerseits die Erzeugung von Lebensmitteln, von Gegenständen der Nahrung, Kleidung, Wohnung und den dazu erforderlichen Werkzeugen; andererseits die Erzeugung von Menschen selbst, die Fortpflanzung der Gattung.[2] Jules Guesde wiederholte also nur die hier ausgesprochene Meinung seines Meisters, wenn er das ganze historische Problem auf eine „question du ventre et du sous ventre" reduzierte. Aber schon Schiller sagte — und also sprach Nietsche — Hunger und Liebe bilden dieser Welt Getriebe.

Nun glaubte Engels, Marx habe zwei grosse Entdeckungen gemacht,[3] und zwar soll die eine derselben im Folgenden bestehen. „Wie Darwin das Gesetz der Entwicklung der organischen Natur, so entdeckte Marx das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte: die bisher unter ideologischen Ueberwucherungen verdeckte einfache Tatsache, dass die Menschen vor allen Dingen zuerst essen, trinken, wohnen und sich kleiden müssen, ehe sie Politik, Wissenschaft, Kunst, Religion usw. treiben können."[4]

Was Engels hier von Marx „Entdeckung" plump genug aussagte, findet sich schon bei Moses Hess und zwar viel besser formuliert. „Was Darwin — sagte dieser — für die Oekonomie der Natur, hat Marx für die soziale Oekonomie wissenschaftlich konstatiert. Es ist das grosse Verdienst dieser beiden Forscher, in Natur und Geschichte das Gesetz der fortschreitenden Entwicklung entdeckt und dasselbe auf den Kampf um die Existenz zurückgeführt zu haben."[5] Inwieweit aber die von Engels gegebene Formulierung eine misslungene ist, sieht man daraus, dass schon *lange* vorher Robert Malthus auf die

---

[1] Ludwig Feuerbach (S. 46).

[2] Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates (Vorwort zur ersten Auflage, 1884, S. 8).

[3] „Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft". Leipzig 1878, S. 10.

[4] „Nachruf von Friedrich Engels etc." Zürcher Sozialdemokrat, 1883.

[5] „Volksstaat" 1870.

„einfache Tatsache“, die Marx „entdeckt“ haben soll, hingewiesen hat und zwar als eine „von allen anerkannte“ bezeichnet.

Malthus sagte nämlich: „Die mächtigste und allgemeinste unserer Begierden ist das Verlangen nach Nahrung und denjenigen Dingen, wie Kleidung, Nahrung usw., die uns vor der Plage des Hungers und der Kälte schützen sollen. *Von allen wird anerkannt,** dass dies Verlangen den grössten Teil der Tätigkeit in Bewegung setzt, aus welcher die vielfachen Fortschritte und Vorzüge des zivilisierten Lebens entstehen; und dass die Verfolgung dieser Ziele und die Befriedigung dieses Verlangens das Hauptglück der grössten Hälfte der zivilisierten Menschen ausmacht und für die verfeinerten Genüsse der anderen Hälfte unerlässlich sind.“ [1]

War aber Malthus selbst der erste, der auf diese „einfache Tatsache“ hinwies? Weit entfernt davon! Er wiederholte *bloss* was schon längst im grauen Altertum bekannt gewesen war und was Platon als etwas „ganz Gewisses“ angeführt hat.

Der grosse „Ideologe“ Griechenlands war ein sozialer Materialist. Sein sozialer Pessimismus, auf den traurigen Zuständen seines Vaterlandes, — die er tief wie fast keiner zu seiner Zeit begriffen und empfunden hat, — gegründet, trieb ihm wenn nicht, nicht allein vielleicht, in die blauen Himmel der reinen Ideen, doch allenfalls in die grauen unterirdischen Gänge des sozialen Daseins. Nicht nur „entstehen alle Kriege um Besitz von Geld und Gut“,[2] sondern der Staat selbst verdankt den materiellen Bedürfnissen seine Entstehung. Bei der Behandlung des Staatsproblems wurde folgendes Zwiegespräch angeführt: „Aber das erste und grösste der Bedürfnisse ist doch *unstreitig*** die Herbeischaffung der Nahrung, des Daseins und Lebens wegen.“ — „Ganz gewiss.“ — „Dann aber folgt das der Wohnung und das dritte ist auf Kleider und ähnliches gerichtet.“ — „So ist es.“ [3] — Die Entstehung der Stände wurde auf die Teilung der Arbeit zurückgeführt, welche dann nicht nur aus den Verschiedenheiten der individuellen Anlagen, sondern auch aus den Verschiedenheiten der Bedürfnisse erklärt wurde.[4]

---

[1] Versuch über das Bevölkerungsgesetz (d. Ue. v. F. Stöpl, Berlin 1879. Seite 623).

[2] Platons Phädon (11).

[3] Der Staat (B. II.).

[4] Ibidem. *, ** Kursiv unser.

Marx scheint auch an die Theorie der Bedürfnisse gedacht zu haben, als er gesagt hatte: „Die Bedürfnisse der Völker sind . . . die letzten Gründe ihrer Befriedigung.“ [1] Aber er blieb nicht lange hier stehen, denn er strebte nach einer materialistischen Geschichtsauffassung, während die Bedürfnisse, von welcher Art sie auch sein mögen, psychologische Tatsache darstellen. Die historische Wissenschaft wie alle anderen Wissenschaften, soll gänzlich vom subjektiven und also Geistigen abstrahieren und ausschliesslich vom Objektiven und zwar Materiellen ihren Ausgangspunkt nehmen. Wo soll aber in der Geschichte das Objektive und Materielle gesucht und gefunden werden?

Nun kam der Gedanke auf, dass die technische Kultur die eigentliche historische Grundlage, also die eigentliche Materie der Geschichte — wenn man so sagen darf — bildet. Franklin hat den Menschen als ein Werkzeuge verfertigendes Tier (toolmaking animal) definiert. Marx fand diese Definition nicht edel genug — auch ungenügend, da sie die soziale Seite des Menschen verschweigt; er bezeichnete sie eben als eine „charakteristische“ „für das Yankentum“. [2] Dessenungeachtet hob Marx selbst hervor, dass die Entwicklung der Technologie die menschliche Entwicklung bedingt und bestimmt. So bemerkte er zum Beispiel: „So wenig die bisherige Geschichtsschreibung die Entwicklung der materiellen Produktion, also die Grundlage alles gesellschaftlichen Lebens und daher aller wirklichen Geschichte kennt, hat man wenigstens die vorhistorische Zeit, auf Grundlage wissenschaftlicher nicht sogenannter historischer Forschungen, nach dem Material der Werkzeuge und Waffen im Steinalter, Bronzealter und Eisenalter abgeteilt.“ [3]

Ob der Hinweis auf die dominierende Rolle der Technik in der Geschichte ebenbürtig Darwins „Epochemachenden Werke“ [4] — so bezeichnete Marx die „Entstehung der Arten“ — sei — soll dahingestellt bleiben. Dagegen könnte man behaupten, dass dieses letztere Werk einen gewissen Einfluss in der angedeuteten Richtung auf Marx ausgeübt hat.

---

[1] Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (S. 74); vergleiche auch David Kojgeu: „Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland“ (Bern, 1901, S. 210).

[2] „Kapital“ (Hamburg, 1872, Bd. 1, S. 334, N. 13).

[3] Ibidem (S. 166, N. 5 a).

[4] Ibidem (S. 352, N. 31).

„Darwin — sagte Marx — hat das Interesse auf die Geschichte der natürlichen Technologie gelenkt, das heisst auf die Bildung der Pflanzen- und Tierorgane als Produktionsinstrumente für das Leben der Pflanzen und Tiere. Verdient die Bildungsgeschichte der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen, der materiellen Basis jeder besondern Gesellschaftsorganisation, nicht gleiche Aufmerksamkeit? . . . Die Technologie enthüllt das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozess seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen. Selbst alle Religionsgeschichte, die von dieser materiellen Basis abstrahiert, ist unkritisch. Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode."[1]

Was die letztere Bemerkung Marx anbelangt, so muss folgendes hinzugefügt werden, dass die „materialistische Methode" keineswegs als die „wissenschaftliche" gelten kann, wenn sie die „geistigen Vorstellungen" als aus den materiellen Verhältnissen[2] „entquellende" betrachten will. In diesem Falle wird die „materialistische Methode" geradezu zu einer materialistischen Metaphysik, welche mit der eigentlichen Wissenschaft, die empirisch verfährt und so verfahren muss, um exakt bleiben zu können, nichts gemeinschaftliches hat. Um die Schranken der Wissenschaft nicht willkürlich zu übertreten, muss die „materialistische Methode" wirklich nur Methode bleiben, was aber nur dann erreicht werden kann, wenn sie die geistigen Erscheinungen nicht als aus den materiellen *entquellende*, sondern als diesen *entsprechende* betrachten wird. Hat diese Methode vieles zur Erklärung der Natur beigetragen, so wird vielleicht auch das Studium der materiellen Erscheinungen innerhalb — nicht nur ausserhalb, wie der historische Naturalismus verfuhr — der Geschichte ein gewisses Licht auf dieses Gebiet verbreiten können.

Nun aber nehmen wir in der Geschichte und zwar vor allem geistige Erscheinungen wahr, was in der Natur nicht der Fall ist. Noch mehr als dies. Die ganze Geschichte — und selbst die technische Kultur nicht ausgenommen — erscheint als objektivierte und

[1] „Kapital" (Hamburg, 1872, Bd. 1, S. 335—6, N. 89).

[2] NB. Marx spricht von den „gesellschaftlichen Lebensverhältnissen".

materialisierte geistige Energie. Liegt etwa die Technik jenseits des Bewusstseins? Keineswegs! Marx selbst sagte: „Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister von der besten Biene auszeichnet, ist, dass er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das schon beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideel vorhanden war.“ [1] Aber auch in der Urzeit, als die „menschliche Arbeit — wie Marx sagte — ihre erste instinktartige Form noch nicht abgestreift hatte“, [2] zeigt sich das Ideelle als das Primäre, da die Instinkte — auch die tierischen — nicht vom materiellen Charakter sind. Sollte aber auch für die Urgeschichte Ludwig Geiger [3] Recht behalten, wenn er behauptete, dass das Werkzeug ursprünglich nicht erfunden, sondern zufällig gefunden wurde, so scheint in Bezug auf die späteren Epochen der Nachweis Paul Barths [4], dass die Technik Gedankensysteme voraussetzt, den Tatsachen — wie sie nun empirisch gegeben sind — entsprechend zu sein.

Allerdings will man das unbegreifliche Eingreifen des Geistes in die Materie und umgekehrt nicht zulassen, so muss die parallelistische Hypothese angenommen werden; sonst ist der philosophisch wie auch wissenschaftlich unhaltbare dualistische Standpunkt unumgänglich. Ebenso wie in der Psycho-Physik einerseits die Gehirn-, anderseits die Seelenzustände erforscht werden, so können auch in den sozialhistorischen Wissenschaften vor allem die folgenden zwei Methoden angewendet werden: die materialistische und die psychologische. In Bezug auf die genannten Wissenschaften mag auch Höffding Recht haben, wenn er in der parallelistischen Hypothese eine „empirische Formel“ [5] zu finden glaubt.

Marx war also einer der ersten, der auf die Bedeutung der Technik in der Geschichte hingewiesen hat. Aber schon Proudhon hatte behauptet: „Le progrès de la société se mesure sur développement de l'industrie et la perfection des instruments.“ [6] Eine Vor-

[1] „Kapital“ (B. I, S. 164).

[2] Ibidem.

[3] Vergleiche „Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft“ (Stuttgart, 1872, II. T., S. 48).

[4] Philosophie der Geschichte als Soziologie (S. 350).

[5] Psychologie (K. 2).

[6] De la Création de l'ordre dans l'humanité, ou principes d'organisation politique par P.-J. Proudhon (Paris, Besançon, 1843, p. 356).

ahnung von diesem Gedankengange scheint schon im Altertum Anaxagoras gehabt zu haben. Er sagte: „Durch seine Hände wurde der Mensch das gescheidste Tier.“[1] Aristoteles meinte zwar, dass die „Hand das Organ aller Organe“, d. h. „das Werkzeug aller Werkzeuge“ sei, aber nach ihm habe die Natur gerade den Menschen mit einer Hand versehen, weil er diese auszunutzen imstande gewesen sei.[2] Mit andern Worten, der menschliche Organismus musste schon, bevor er sich die Hand geschaffen hat, das Bedürfnis an diese und auch die Möglichkeit sie anzuwenden in sich getragen haben. Nur auf solche Weise konnten die menschlichen wie auch die tierischen Organe entstanden sein.

Helvétius, — einer der ersten französischen Denker, welche versucht haben, auch die sozial-historischen Tatsachen vom materialistischen Standpunkte aus zu betrachten, — ging ebenso wie Anaxagoras von der Ansicht aus, dass „der Unterschied des Menschen von anderen Tieren die Folge eines Unterschiedes ihrer äussern Gestalt sei.“[3] Aber auch wie dieser, trotz den materialistischen Tendenzen seines Denkens dem Denkstoff, dem Nus, eine sehr grosse Rolle in den Weltereignissen zuteilte, so blieb auch für jenen der Tonangebende im historischen Geschehen der Geist. Die Erziehung im ausgedehntesten Sinne des Wortes sei es, seiner Meinung nach, von der alle Verschiedenheiten der Charaktere abzuleiten seien; jene aber hänge von den öffentlichen Verhältnissen und der Regierungsform ab.[4] Man sieht, dass hier die materiellen Bedingungen der Geschichte in Schatten getreten sind; im Vordergrund befindet sich das bewusste Handeln der Erzieher und der Regierenden. Da aber alle Tätigkeit nach Helvétius aus der Selbstliebe und dem Eigennutz entspringe, so sei es das richtig aufgefasste Interesse (le bien connu intérêt), vor allem das materielle, welchem die grösste Machtausübung in der Geschichte zuzuschreiben notwendig sei. Allerdings liess er hie und da auch moralische Eigenschaften eine gewisse Rolle spielen; so müsse man nach ihm denselben „die Eroberungen der Nordländer zuschreiben.“[5]

Ein anderer Vertreter der französischen Aufklärung im XVIII. Jahrhundert, Holbach nämlich, behauptete, die Seelentätigkeit hänge von

[1] Aris. De part. animal (IV 10, ed Bekkeri, S. 687).
[2] Ibidem.
[3] Vergleiche „De l'esprit“ (I, 2).
[4] Buckle (G. d. C., 1, 2, S. 320, N. 78).
[5] Vergleiche Oeuvres (II, pag. 224).

den materiellen Ursachen, die auf sie einwirken, ab[1]; aber auch er ging in seinen geschichtlichen Betrachtungen nicht zu einer Analyse der materiellen Bedingungen über, sondern liess vielmehr physiologische und psychologische Tatsachen nebeneinander als Ursachen der historischen Tatsachen auftreten. So meinte er zum Beispiel: „Zuviel Schärfe in der Galle eines Fanatikers, zuviel Blut im Herzen eines Eroberers, eine lästige Verdauungsstörung im Magen eines Monarchen, eine Phantasie,[2] die durch den Geist einer Frau geht, seien hinreichende Ursachen, um Kriege zu veranlassen, Millionen von Menschen zur Schlachtbank zu schicken, Mauern umzustürzen, Städte in Asche zu verwandeln" usw. Eine grössere Rolle aber als die „Phantasie, die durch den Geist einer Frau geht", spielt in den Vorstellungen der französischen Aufklärer, „der schlaue Priester", eine Art von einem Halbgott, der einmal kommt — man weiss zwar nicht woher — der Menschheit gegenüber als ein „Fabricateur de la divinité" auftritt, sich ihrer bemächtigt und sie knechtet. Der Dualismus und der Rationalismus dieses Gedankenganges liegen sozusagen auf der Hand.

Es ist leicht einzusehen, dass die Auffassung der Geschichte, welche diese beiden Denker vertraten, ihren Ausgangspunkt in den Verhältnissen der damaligen Gesellschaft hat. Die Religion, oder richtiger gesagt, der Katholizismus geriet in Verfall, wurde nur noch von schlauen und selbstsüchtigen Leuten unterstützt, welche darin ein Interesse hatten, oder zu haben glaubten. Die Staatsregierung hatte ebenso keine grossen und allgemeinen Ziele mehr vor Augen, ihre Tätigkeit wurde fast ausschliesslich von den eigenen beschränkten Interessen der Herrscher wie auch von den momentanen Launen ihrer Courtisanen bestimmt. Das Individuum, ausgeschlossen von der aktiven Teilnahme am öffentlichen Leben, erhielt keine bedeutenden allgemeingültigen Motive des Handels, musste sich daher auf das Kleinliche und Eigennützige beschränken. Diese Züge des französischen Lebens im XVIII. Jahrhundert scheinen von den obengenannten Denkern generalisiert und auf die ganze menschliche Geschichte übertragen worden zu sein. Trotzdem waren es aber gerade diese von den französischen Aufklärern entwickelten Gedanken, welche zunächst am meisten bearbeitet und weiter entwickelt wurden,

[1] Système de la nature (I, p. 118).

[2] „Ist auch dies ein Molekül?" fragt Georg Plechanow, der diese Stelle in seinen „Beiträgen zur Geschichte des Materialismus" (S. 39) zitierte.

und zwar einerseits in der Morallehre, besonders im Benthamismus, anderseits in der Geschichtswissenschaft. Von verschiedenen Seiten wurde anerkannt und hervorgehoben, dass der Eigennutz und das Selbstinteresse, die niedern Instinkte überhaupt, von grosser Bedeutung für die Erkenntnis der geschichtlichen Entwicklung seien. Es schien als ob hier nun endlich der lang gesuchte Schlüssel zum schwierigen Rätsel gefunden worden sei.

Der Auflösungszustand der Gesellschaft ist es, der den Sinn für die niedern und niedrigsten Instinkte hervorgerufen und verschärft hat. In einer organisierten regelmässig funktionierenden Gesellschaft, oder — um mit den Saint-Simonisten zu sprechen — in der organischen Periode der Geschichte ist das Solidaritätsgefühl — wenn auch ein zusammengesetztes und vielleicht spät gekommenes — ebenso mächtig und unbewusst wirkend, wie der Eigennutz. Kommt aber die sogenannte Periode der Kritik und der sozialen Desorganisation, da öffnen sich alle Krater und die langaufgehaltenen vulkanischen Laven stürzen mit aller Kraft hervor, es strömt der Schmutz aller Kloaken im sozialen Organismus wie auch in der individuellen Seele hervor und droht alles zu überschwemmen. Das ist die Zeit, die am besten geeignet ist, einen scharfen und weitsichtigen Blick in die tiefsten und finstersten Abgründe des sozialen und seelischen Lebens zu werfen.

Aber schon lange vor den Aufklärern sind es die Hofleute gewesen, denen sich die beste Gelegenheit, die schlimmste Korruption und wildeste Ausartung der Menschennatur zu beobachten darbot. Es scheint auch, dass die Vernünftigsten unter diesen, die sich ihnen darbietende Gelegenheit nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch auszunutzen gewusst haben. So sind die „Maximen“ eines De la Rochefoucauld fast alle dazu bestimmt, den „niedrigen“ und „bösen Unterbau des „Grossen“ und „Guten“ aufzudecken. Nach ihnen soll auch nur „Laune und Zufall die Welt regieren.“ [1] Dann heisst es: „Die grossen und glänzenden Taten, welche das Auge blenden, werden von Staatsmännern als Wirkungen grosser Pläne dargestellt, während sie in der Regel nur Wirkungen der Launen und der Leidenschaften sind. So war der Krieg zwischen Augustus und Antonius, den man ihrem Ehrgeize, sich zu Herrn der Welt zu machen, zuschreibt, vielleicht nur eine Wirkung der Eifersucht.“ [2]

[1] Maximes (7).

[2] Ibidem (430).

Der scharfsinnige Moralist wiederholte in der angeführten Stelle ein schon von Pascal ausgesprochenes Paradoxon, nur gab er diesem eine boshafte Schattierung. Pascal sagte von der „Liebe“ sprechend: „Dies „ich weiss nicht was“, eine solche Kleinigkeit, dass man sie nicht erkennen kann, bewegt die ganze Erde, die Fürsten, die Heere, die ganze Welt. Wenn die Nase der Kleopatra kürzer gewesen wäre, hätte sich die ganze Gestalt der Erde verändert.“ [1] Aber auch Pascal behauptete: „Alle Menschen hassen sich von Natur.“ [2]

Ein anderer Hofphilosoph, und zwar einer der grössten seiner Zeit, sagte von der „Lehre der Linien und Figuren“ folgendes: „Ich zweifle nicht, wenn es ein Ding gewesen wäre irgend eines Menschen Eigentumsrechte oder (richtiger gesagt) dem Interesse derjenigen, welche Eigentum haben, zuwieder, so würde diese Lehre, wenn nicht bestritten, so doch durch Verbrennen aller Geometriebücher unterdrückt worden sein.“

In dieser beissenden, aber treffenden Bemerkung von Thomas Hobbes [3] lag involviert eine Anspielung auf die sogenannte ökonomische Geschichtsauffassung. Das Interesse der ökonomisch Stärkern, der Besitzer materieller Güter — das sei das Ausschlaggebende in der Gesellschaft. Wie kommt aber diese Gruppe von Menschen dazu, eine solche Macht zu erlangen? Durch das Schwert! — meinte Thomas Hobbes; — nun folgerte einer von seinen literarischen Gegnern, nämlich James Harrington, — das Schwert müsse durch eine Hand, welche einem Menschen angehört, geführt werden; aber dass dieser tätig sein könne, sei es für ihn notwendig, satt zu sein; verfügte er über seine Lebensmittel selbst, so würde er das Schwert in seinem eigenen Interesse führen; sei er aber gezwungen, jenes von einem andern, einem reicheren als er, zu erhalten, so müsse er im Interesse desselben handeln. [4] Also behauptete der obengenannte Schriftsteller, die Natur jeder Staatsverfassung hänge von der Verteilungsweise des Grundbesitzes, von der von ihm sogenannten „Balance des Grundeigentums“ — ab; auf diese letztere seien die verschiedenen Staatsformen, wie auch ihre Ausartungen zurückzuführen. [5] Freilich

[1] Pensées (I, 9, 46). [2] Ibidem (60).

[3] Zitiert von Ferdinand Tönnies in der Hobbesmonographie. (Stuttgart 1896, Seite 183.)

[4] Oceana I, pag. 68 (Oeuvres politiques de J. Harrington; œuvres trad. de l'anglais. Paris. L'an III de la Rép. Franç.).

[5] Vgl. Wilhelm Roscher: Zur Geschichte der englischen Volkswirtschaftslehre. (Leipzig 1815, c. VI.)

blieb diese Analyse beim Verteilungssystem stehen, den Zusammenhang zwischen diesem einerseits und den Produktions- und Austauschsystemen andererseits ganz ausser acht lassend.

Dann war hier die Rede nicht vom Eigentum überhaupt, sondern bloss vom Grundeigentum, da im XVII. Jahrhundert (das Buch von James Harrington: „Oceana“ erschien im Jahre 1656 in London) das industrielle Kapital noch beziehungsweise eine unbedeutende Rolle spielte; erst die Vollendung der agrikolen Revolutionen dieses und der zwei vorigen Jahrhunderte stellen den für die grosse Industrie unentbehrlichen Markt her.[1] So meinten auch die Physiokraten, welche in der ersten Periode des französischen Kapitalismus lebten und dessen grosse Erfolge nur auf dem Gebiete der Agrikultur verfolgen konnten, dass die Bearbeitung des Bodens einzig und allein die Quelle des „Produit net“ sei. Der Gedanke, dass die Arbeit überhaupt, worauf sie auch angewendet werden mag, die alleinige Erzeugerin von Reichtümern ist, gehört einer spätern Periode des Kapitalismus an, als es diesem auch der Industrie sich zu bemächtigen gelang. Bekanntlich hatte Adam Smith in der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts diesen Gedanken wissenschaftlich zu begründen gesucht. Allerdings ist die von diesem entwickelte Arbeitstheorie nicht etwa „instinktiv“ — wie sich Lexis[2] ausdrückt — erfunden worden. Zu der angedeuteten Zeit konnte — zumal in England — kein Unterschied mehr zwischen den verschiedenen Anwendungen der Arbeit in aller Art kapitalistischen Untersuchungen gemacht werden. Fast überall aber, wo die Industrie — selbst in ihrer kleinbürgerlichen Form — eine bedeutende Rolle im ökonomischen Leben spielte und dabei von Freien, nicht von Sklaven betrieben wurde,[3] sind Ansätze zu der angedeuteten Theorie längst, bevor Adam Smith gelebt und gewirkt hatte, nachzuweisen. Diese Ansätze sind unter anderem schon in der altjüdischen Literatur zu finden. Es wurde zu Adam gesagt: „Im Schweisse deines Angesichts wirst du dein Brot essen.“[4] Ist auch hier — wie Karl Marx gegen Friedrich List hervorhob[5] — vom Gebrauchswert, nicht aber vom Tauschwert die Rede gewesen, so scheint sich ein Mischansatz gerade auf diesen letztern zu beziehen. Dieser lautet: „Gemäss der Mühe erfolgt die Belohnung.“[6]

[1] Vgl. Marx: Kapital. (Hamburg 1872, Bd. I, S. 776—781.)
[2] S. Konrads Handwörterb d. Staatswissenschaften, Art. „Physiokraten“.
[3] S. „Kapital“. (Ibidem, S. 35—36.) [4] Genesis (3, 19).
[5] „Zur Kritik der politischen Oekonomie“ (S. 11, Nr. 1).
[6] Pirke Aboth (5, 23).

Der angeführte Satz wurde in einem spätern talmudischen Werke durch folgende Erzählung erläutert: Hillel der Alte ging auf dem Wege, da begegneten ihm Leute, die Weizen mit sich führten. Jener fragte: „Wieviel kostet das Mass Weizen?“ — „Drei Dinarien.“ war die Antwort. Hillel: „Warum haben mir denn die ersten (die mir begegnet waren), nur zwei gesagt?“ — „Du dummer Babylonier,“ sagten die Leute, „weisst du nicht, dass die Belohnung der Mühe gemäss erfolgte?“[1]

Was man aber früher nur hie und da geahnt hat, suchte Smith zu wissenschaftlicher Geltung zu bringen. Es ist eben der Gedanke, dass die menschliche Arbeitskraft als die Quelle des nationalen Reichtums und also als die Grundlage des sozialen Seins zu betrachten ist. Diesen Zentralpunkt in der Lehre Smiths besprechend, sagte Friedrich List: Gewiss ist es, dass Adam Smith die geistigen Kräfte aus den materiellen Verhältnissen erklären wollte.[2]

Es fehlte aber dem Begriff der Arbeit, mit dem Adam Smith und die ganze von ihm ausgehende klassische Oekonomie operierten, die vollkommene Objektivität und also auch der streng wissenschaftliche Wert. Zu einem objektiven Begriff wurde jener erst durch die Reduktion aller Arbeiten auf abstrakt menschliche Arbeit, was — nach Karl Marx[3] — der klassischen Oekonomie gar nicht eingefallen ist. Damit die Arbeit eine reale messbare Grösse werden könnte, müsste man auch gänzlich von ihrem individuellen Charakter abstrahieren lernen und den Begriff von der „gesellschaftlichen Durchschnittsarbeitskraft“, die von den zu jeder Zeit gegebenen sozial technischen Bedingungen sich bestimmen lässt,[4] klar und präzis herausbilden. Bekanntlich findet sich dies erst in den Werken Marx.

Es konnte also bei Smith noch von einem objektiven Begriff der Arbeit als solcher nicht die Rede sein. Dagegen bildete sich bei ihm der etwas verschwommene Begriff vom Eigennutz als dem Beweggrund des menschlichen Tuns — von dem die französischen Aufklärer ausgingen — in den mehr bestimmten ökonomischen um. Während nun ferner Thomas Hobbes von den Interessen der Eigentumsbesitzer noch unklar genug gesprochen hatte, wusste uns Adam Smith ganz

[1] Aboth de rabbi Nathan (12, 12).

[2] Vgl. « Das nationale System der politischen Oekonomie ». (Stuttgart 1811, S. 227.)

[3] Vgl. « Kapital ». (Hamburg 1872, Bd. I, S. 57.)

[4] S. ibidem (S. 13).

deutlich über die verschiedenen Interessen der verschiedenen Gesellschaftsklassen zu berichten.

Zugleich mit dem Oekonomismus tritt bei Adam Smith auch die Idee des Klassenkampfes hervor, vor allem der Kampf des bürgerlichen Standes mit den übrigen sozialen Ständen.[1] Er leitete auch die Verschiedenheit der moralischen Ansichten von der Verschiedenheit der sozialen Lage, in der sich jeder gegebene soziale Stand befindet.[2] Allerdings war schon bei Helvetius von Klassenherrschaft und Klassenmoral die Rede gewesen.[3]

Zu jener Zeit lernte das Bürgertum schon seine allgemeinen ökonomischen und sozial-politischen Interessen zu begreifen und zu verteidigen; als ein organisierter Stand stellte er sich dem Klerus und dem Adel gegenüber. Bevor die Klassenkampfstheorie als Kampfmittel gegen die bürgerliche Gesellschaft gebraucht wurde. war schon lange der Klassenkampf das Schlagwort der Whigs[4] — dieser politischen Vertreter des Bürgertums — gewesen. Aber nicht nur die gegenwärtigen, sondern alle in der Geschichte vorgekommenen politischen Kämpfe, sollen an erster Reihe als Klassenkämpfe und zwar hauptsächlich um ökonomische Güter angesehen werden. Schon von Linguet und Rousseau angedeutet, von Saint-Simon und seiner Schule weiter entwickelt, wurde diese Ansicht von M. Blanqui in seiner „Histoire de l'economie politique en Europe"[5] deutlich formuliert. Hier hiess es: „Dans toutes les Revolutions, il n'y a jamais eu que deux partis en présance: celui des gens qui veulent vivre de leur travail et celui des gens qui veulent vivre du travail d'autrui. On ne ce dispute le pouvoir et les honneurs que pour se reposer dans cette region de béatitude, où le parti vaincu ne laisse jamais dormir tranquillement les vainquers. Patriciens et plébéiens, cavaliers et têtes rondes, libéraux et serviles, ne sont que de variétés de la même espèce. C'est toujours la question du bien-être qui les divise." In diesem Werke von M. Blanqui fand Proudhon — wie er sagte — für das Verständnis der historischen Gesetze entschieden mehr, als bei den Bousset, Vico. Montesquieu „et de la foule des philosophes".[6] Durch Proudhon einerseits, Marx-Engels andererseits wurde dieser Gedankengang in die

[1] Diese Seite des «Nationalreichtums» wurde von Buckle (G. d. Z., B. II, S. 433—434) besonders hervorgehoben und — nebenbei bemerkt — auch vielfach benutzt. [2] Vergleiche G. d. Z. (Ibidem). [3] John Stuart Mill machte darauf in seinem Bentham-Aufsatz (W. W. X. 179) besonders aufmerksam. [4] Wie es Ed. Bernstein (Sozialistische Monatshefte 1904, S. 890 u. f.) nachgewiesen hat.

[5] Indroduction (S VI). [6] De la creation etc. (p. 454).

sozialistische Literatur aller Schattierungen eingeführt.[1] Dass aber Marx diese Auffassung gänzlich umgebildet hatte, wurde schon oben angedeutet.

Der historische Oekonomismus, wie ihn die Oekonomisten entwickelten, zeichnet sich vor dem historischen Naturalismus vor allem dadurch aus, dass er in seinen Betrachtungen nicht vom äussern, den Menschen umgebenden Milieu ausging, sondern vom Menschen selbst. Wer aber war der Mensch, mit dem die klassische politische Oekonomie operierte?

Es war nicht der reale, mit natürlichen wie auch historisch sich entwickelnden Bedürfnissen ausgestattete Mensch; selbst nicht der von Quetelet konstruierte Mittelmensch. Bloss ein abstraktes, nur elementare Bedürfnisse besitzendes Wesen war es, von dem die klassische Oekonomie ihren Ausgangspunkt genommen hat. Nicht nur Hildebrand mit den übrigen Vertretern der historischen Schule warfen dem „Smithianismus" vor, es gälte ihm der Mensch ausschliesslich als der „Wirtschaftsmensch".[2] Selbst Buckle, der dem „Smithianismus" am nächsten stand, empfand die Irrealität jenes hypothetischen Wesens. Er war zwar begeistert und auch berauscht von dem von Adam Smith gemachten Versuch, die bedeutenden historischen und sozialen Tatsachen durch Prinzipien zu erklären, „die ausschliesslich aus der selbstsüchtigen Seite der menschlichen Natur entnommen waren".[3] Dennoch meinte auch er, dass die „auffallenden Abstraktionen zwar viel Wahres enthalten, aber doch weit davon entfernt seien, die ganze Wahrheit zu enthalten".[4]

Allerdings ging Buckle direkt von der klassischen Oekonomie überhaupt und von Adam Smith insbesondere aus. Die Resultate, welche diese in ihren volkswirtschaftlichen Studien gewonnen haben, wollte jener für die ganze Geschichtswissenschaft verwerten. Bewusst, vielleicht auch teilweise unbewusst, hing Buckle — wie es sich weiter herausstellen wird — fast gänzlich von dem Gedankengange des vielfach als Vater der Nationalökonomie bezeichneten ab. Galt für Buckle schon die politische Oekonomie als solche als eine „edle Wissenschaft",[5] so schien ihm Adam Smith „der grösste Mann, den Schottland je hervorgebracht",[6] zu sein. Was nun das „Wealth of nations"

[1] Geschichte der Zivilisation (Bd. I, Abt. 1, S. 179)

[2] Vgl. u. a. Adolf Helds Artikel: „Nationalökonomie" in Bluntschlis Staatswörterbuch; Ingram: Geschichte der Volkswirtschaftslehre (d. U., S. 465).

[3] G. d. Z (III, 435). [4] Ibidem (441). [5] Ibidem (I. 1, 179).

[6] G. d. Z. (II, 1, 152).

anbelangt, so sei es, „wenn man seine Wirkung in Betracht zieht. vielleicht das wichtigste Buch, das irgend ein einzelner Mensch jemals zur Feststellung der Prinzipien, worauf die Staatsregierung gegründet werden sollte, gemacht hatte.[1] Gegen August Comte wurde der Vorwurf erhoben, dass „einige einflussreiche Erscheinungen seiner Aufmerksamkeit entgangen“ seien, und zwar nicht nur „wegen seiner mangelnden Kenntnis der Geschichte“, sondern auch „des jetzigen Zustandes der politischen Oekonomie“.[2] Dass Montesquieus Versuch. die Geschichte wissenschaftlich zu begreifen, nicht gelang, wurde unter anderem dadurch erklärt, dass zu dessen Lebenszeit die „Wissenszweige, welche die Natur mit dem Menschen in Zusammenhang setzen, noch nicht gebildet worden waren. So hatte die politische Oekonomie zum Beispiel als Wissenschaft vor der Herausgabe des Nationalreichtums (von Adam Smith) im Jahre 1776 noch keine Existenz. Und die Wissenschaft der Statistik ist eine noch neuere Schöpfung, denn erst in den letzten dreissig Jahren ist sie systematisch auf soziale Erscheinungen angewendet worden; frühere Statistiker waren bloss eine Gesellschaft fleissiger Sammler, welche im Dunkeln tappten und Tatsachen aller Art ohne Auswahl und Methode zusammenbrachten, ihre Arbeiten waren daher für die wichtigen Zwecke, zu denen sie in unserer Generation so glücklich verwendet sind, noch unbrauchbar.“[3]

Von den Statistikern war es eigentlich Quetelet, dessen Werk „Sur l'homme“ (erschienen in Paris 1835) Buckle „die Beweise für die Regelmässigkeit“ geliefert hat, „mit welcher sich dieselben menschlichen Handlungen unter denselben Umständen wiederholen“.[4] Dies beweisen zu können, war für ihn besonders wichtig; er bat selbst seine Freundinnen, Frau Gren und Miss Schireff, „wenn sie Gelegenheit dazu hätten, irgend welche ausländischen Bücher über die Philosophie der Statistik zu lesen“, um ihm weitere Beweise für den angedeuteten Punkt mitzuteilen.[5]

---

[1] G. d. Z. (I, 1, S. 182). [2] Ibidem (S. 162, N. 24).

[3] Ibidem (I, 2, S. 220).

[4] «H. Th. Buckles Leben und Wirken» von Alfred H. Huth, auszugsweise umgearbeitet von Leopold Katscher (Leipzig und Heidelberg 1881, S. 57).

[5] Ibidem.

3. Kausalität und Willensfreiheit.

Die Grundgedanken des sozial-historischen Oekonomismus gehören keineswegs der Neuzeit ausschliesslich an. Längst wurde der direkte Einfluss der Nahrung auf den Charakter der Menschen hervorgehoben, — ein Gedanke, der bekanntlich das Wesen der ursprünglichen, noch gänzlich naiven Formulierung der ökonomischen Geschichtsauffassung ausmacht. Aber ebenso alt, vielleicht noch älter, war der Hinweis auf die Abhängigkeit der menschlichen Handlungen von den ökonomischen Verhältnissen. Allerdings wurde früher hauptsächlich auf die Abhängigkeit von den individuellen ökonomischen Verhältnissen hingewiesen, während man später diejenige von den sozialen Verhältnissen, oder richtiger gesagt, von der sozial-ökonomischen Organisation im grossen und ganzen genommen ins Auge fasste.

Das altneue Problem von der Bedeutung des Oekonomismus in der sozial-historischen Entwicklung hing historisch wie auch logisch mit einem anderen, ebenso altneuen Problem, namentlich mit demjenigen von dem Willen überhaupt, von der Willensfreiheit insbesondere zusammen. Allerdings bildet dieses letztere Problem den „Stein des Anstosses“ für jede wissenschaftlich sein wollende Geschichtsauffassung. Aber schon lange bevor die nur allzuoft gemachte Erfahrung von der Macht der ökonomischen Umstände irgendwelche wissenschaftliche Formulierung erhalten hatte, kam der Widerspruch zwischen den inneren Motiven der Handlungen und dem äusseren Druck auf diese zum Bewusstsein.

Fast überall, wo eine Stadtkultur sich entwickelt hat, wurde der Mensch sich über den erwähnten Widerspruch mehr oder weniger klar. Solange die ländliche Kultur vorherrschend war, der Mensch mit seinem Geburtsort und mit seinen wirklichen oder vermeintlichen Blutsverwandten verwachsen, war das menschliche Handeln fast ein instinktmässiges Tun und Lassen, ein ein- für allemal festgesetztes und strengreguliertes. Hier konnte keine Rede von den inneren Motiven des handelnden Individuums sein, da das Individuum als solches noch gar nicht existierte. Wurde aber das Individuum von den alten

Heimstätten, von der ganzen Sippschaft und der angewohnten Lebensart fortgerissen, in die Stadt, wo verschiedene Meinungen, ungleiche Sitten nebeneinander sich befinden und einander sich bekämpfen, hinausgeworfen und also Gegensätzen gegenübergestellt, — da erst muss der Wille wählen und entscheiden, was gut und was böse ist! Wie aber sollte die Wahl stattfinden? Wo ist das dazu notwendige Kriterium zu suchen und zu finden? Und dann sah man leicht ein, dass wenn auch nicht mehr die Sitte, sondern der Wille, wenigstens die Wahl zwischen den verschiedenen vorgefundenen Sitten, die Handlung zu bestimmen scheint. dennoch die unmittelbar vor dem Handeln getroffene Entscheidung, oder richtiger gesagt, die Handlung selbst, nicht ein Produkt des Willens, wenigstens nicht dessen allein, sein kann. Es soll sich im letzten Moment etwas Fremdes, mit dem inneren Ich nichts Gemeinschaftlichhabendes dazwischen hineingestellt und das vollzogen haben, was man vielleicht das ganze Leben bereuen würde, ja noch mehr, was in keinem Zusammenhang oder gar in grellem Widerspruch mit allen vorangegangenen Handlungen des Individuums zu stehen scheint. War also die Handlung eine unwillkürliche, vom Willen unabhängige? Wer aber soll sie dann dem Individuum aufgezwungen haben? Wo liegt die Ursache des Entscheidens, des Handelns? Im eigenen Ich ist sie nicht zu finden.

Es ist allerdings eine nicht leicht zu lösende Aufgabe, die gesuchte Ursache zu ermitteln. Das Leben in der Stadt ist allzu kompliziert, die sozial-ökonomischen mitsamt allen übrigen Beziehungen der Menschen untereinander zu verwickelt und undurchdringlich Wer wird imstande sein, diesen grossen verworrenen Knäuel kunstgerecht zu entwirren und den Faden, welcher zu jeder einzelnen Handlung führt, herauszufinden? Auch der Kundigste wird sich in diesem Labyrinth verirren müssen . . . .

Der angedeutete Unterschied zwischen dem Wollen und dem Handeln, das scheinbare Eingreifen dazwischen einer andern, dem „inneren Menschen“ fremden Kraft ist schon längst vom Apostel Paulus wahrgenommen und geschildert worden. „Das Wollen habe ich wohl, aber das Wirken des Guten finde ich nicht. Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will, das verrichte ich. So ich aber das tue, was ich nicht will, so wirke nicht mehr ich dasselbe, sondern die Sünde, die in mir wohnt.“[1] Die Sünde, welche das Gute zu vollbringen, den „inneren Menschen“

[1] An die Römer (7, 18—20).



sich in der Aussenwelt, in den Handlungen, zu offenbaren verhindern soll, liegt im „Fleisch", in der Materie — heutzutage würde man sagen in den materiellen Verhältnissen.

Aber auch der heilige Augustin erblickte die Quelle der Sünde und deren Verkörperung in der Staatseinrichtung. Lag dieser Gedanke nicht schon implicite in der Aeusserung des Apostels: „Was wollen wir denn sagen? Ist das Gesetz Sünde? Das sei fern. Sondern (das will ich sagen) die Sünde erkannte ich nicht nur durchs Gesetz?"[1] Die Sünde werde also dem „Fleisch" des Individuums von aussen her eingeimpft, und zwar von dem verbietenden Gesetz, von der supra- oder extra-individualistischen Gesetzgebung.

Ganz klar tritt in der altjüdischen Literatur der Gedanke vom Zusammenhang zwischen Ueberfluss und Mangel an materiellen Gütern einerseits und Sünde andererseits hervor. Schon in dem Deuteronomium[2] heisst es: „Du bist fett, dick und beleibt geworden und hat den Gott fahren lassen, der ihn gemacht hat, und den Felsen seines Heils gering geachtet." Und Jeremias[3] sagte: „Wie ein Käfig voller Vögel, also sind ihre Häuser voll Betrug. Daher kommt ihre Grösse und Reichtum. Daher sind sie fett und glatt, und sind in allem Bösen fortgefahren, sie haben sich der Sache, der Waisen Sache, nicht angenommen, und das ist ihnen gelungen, und haben den Armen nicht zum Recht verholfen." Zephanias weissagte[4]: „Und (ich) will heimsuchen die Leute, die auf ihren Hefen liegen, die da sprechen in ihrem Herzen: Der Herr wird weder Gutes noch Böses tun."

Jesaias[5] schilderte dagegen den Seelenzustand der Hungerleidenden. „Und wenn sie Hunger leiden werden, so werden sie ergrimmen und werden fluchen ihrem Könige und ihrem Gott." Während dann in den Sprüchen Salomonis[6] die Bitte an den Herrn gerichtet wird: „Armut und Reichtum gib mir nicht; (sondern) nähre mich mit dem beschiedenen Teil meiner Speise. Auf dass ich nicht, wenn ich zu satt werde, verleugne und sage: Wer (ist) der Herr? Auf dass ich auch nicht, wenn ich verarme, stehle und den Namen meines Gottes antaste." In denselben Sprüchen[7] heisst es auch: „Man tue dem Diebe keine Schmach an, der gestohlen hat, seine Begierde zu sättigen, weil ihn hungerte."

Die Propheten waren sich auch darüber bewusst, dass es keinen sozial-ökonomischen Frieden gibt. Nach ihnen zerfällt die Gesellschaft

[1] An die Römer (7, 8). [2] 32, 15. [3] 5, 27—28. [4] 1, 12. [5] 2, 8, 21.
[6] 30, 8—9. [7] 6, 30.

in zwei Gruppen, in Ruchlose und Fromme. Die erstern, welche als Reiche und Mächtige erscheinen, hassen und stellen fortwährend den letztern nach, die arm und niedergeschlagen seien. Die Klassenunterdrückung war eben im vollen Gange gewesen, während der Klassenkampf noch nicht begann. Ein Nachzügler der Propheten, Jesus Sirach, sagte: „Was sollte der Wolf für Gemeinschaft haben mit dem Lamm? Also hatte auch der Gottlose keine Gemeinschaft mit dem Gottseligen. Was für Frieden sollte die Hyäne haben mit dem Hund? Also auch was für Frieden sollte der Reiche haben mit dem Armen? Die Waldesel in der Wüste sind der Löwen Beute, also sind auch die Armen der Reichen Weide."

Bekanntlich war die wissenschaftliche Formulierung der Behauptung, dass „die Armen der Reichen Weide" seien, in der Theorie des Mehrwerts gegeben, welche mit der Arbeitswerttheorie zusammenhängt und aus ihr notwendig folgt. Dass diese letztere der altjüdischen Literatur nicht gänzlich fremd geblieben war, wurde schon oben angedeutet. In der spätern jüdischen Literatur, wo zwar die kraftvollen Worte der Propheten gegen die Reichen und Mächtigen und deren Verdorbenheit teilweise verklungen sind, wurde dennoch der Gedanke, dass die Armut dem guten Willen im Wege steht, nicht vergessen. Die Armut — heisst es im Talmud — verleitet den Menschen, wider seiner eigenen Einsicht wie auch der seines Schöpfers zu handeln.[1] Dann wurde auch ein parallelistischer Gedanke geäussert: „Ohne Mehl kein Studium, ohne Studium kein Mehl",[2] oder: „So wie euer Essen ist euer Lernen".[3]

Allerdings war der Judaismus weit davon entfernt, die Idee der Willensfreiheit aufzugeben. Die altjüdischen Sagen führen uns Beispiele — auf die im Talmud[4] hingewiesen wurde — vor, wo weder äusserste Armut, noch ungeheurer Reichtum, noch anlockende Schönheit, den guten Willen verhindern konnten, zum Vorschein zu kommen. In Wirklichkeit war die Willensfreiheitslehre — wie Salomon Munk hervorhob — eine der Fundamentallehren des Mosaismus.[5] Im Deuteronomium[6] heisst es: „Beide, das Leben und den Tod, habe ich dir vorgelegt, beide, den Segen und den Fluch, so erwähle nun das Leben." Ebenso Jesus Sirach: „Er hat dir Feuer und Wasser vorgestellt, strecke deine Hand aus, wohin du willst."

[1] Eirubin (42, 1). [2] Pirke Aboth (5, 6). [3] Chulin (133, 2).
[4] Joma (36, 2). [5] Mélanges de la Philosophie arabe et juive (pag. 462).
[6] 30, 19.

Montesquieu sagte von „dem Koran und den Büchern der Juden“ mit scherzhaftem Ernst: „Gott zeigt sich dort überall in Unkenntnis über die künftigen Entschlüsse der Geister, und das scheint die erste Wahrheit zu sein, welche Moses die Menschen gelehrt hat.“[1] In der Tat, wie sollte die Idee der Willensfreiheit mit derjenigen der Allmächtigkeit und Allwissenheit Gottes in einen logischen Zusammenhang gebracht werden können? Der Widerspruch liegt sozusagen auf der Hand und lässt sich trotz allen theologischen Klügeleien und Spitzfindigkeiten keineswegs wegleugnen. Wer aber pflegte sich ja ernstlich um die Logik zu kümmern, wenn es sich um die letzten Lebensfragen und tiefsten Seelenbedürfnisse gehandelt hat? Der Grieche glaubte an die Moira, stellte den Kausalsatz auf, und dennoch fühlte ein Philosoph, wie Platon, fast gar nicht, ein Logiker, wie Aristoteles, nur wenig, dass zwischen jenen Ideen und der Willensfreiheitsidee sich eine unüberbrückbare Kluft auftut,[2] — was sollte denn ein Feuerkopf, wie Rabbi Akkiba, mit den logischen Widersprüchen zu tun haben? Dieser dekretierte einfach: Alles ist vorausgesehen und das Recht (zum Handeln ist dennoch dem Menschen) gegeben,[3] — und was er gesagt hatte, war kein Klügeln, kein Vernünfteln gewesen, sondern ein Seelenerlebnis. Gott hat er empfunden und ebenso die Kraft seiner Seele. Auch ein späterer Talmudist behauptete: Alles sei in Gottes Händen, ausser der Gottesfurcht,[4] — dass dadurch die göttliche Allmacht angegriffen wurde, was ging es den Talmudisten an? Er sagte, was er in seinem Innern durchlebte.

Dort, wo der Glaube an die Freiheit und an die Kraft des Willens fest genug war, wurde auf das Handeln grosses Gewicht gelegt. Auch der böse Wille kann und soll gut handeln. So war es im alten Judaismus; so war es auch im Katholizismus. Das Urchristentum hat sich freilich nicht definitiv gegen die Willensfreiheit ausgesprochen, allerdings weil es sich noch allzuviel unter dem Einfluss des Judaismus befand; aber schon Paulus — wie wir gesehen haben — leugnete die Möglichkeit, den guten Willen im Leben durchsetzen zu können. Der heilige Augustin suchte eine Versöhnung zwischen der göttlichen Präscienz und der menschlichen Willensfreiheit herzustellen. Luther aber führte den Determinismus mit „Schärfe

[1] Lettres persanes (pag. 101).

[2] Vgl. Prof. L. Stein: Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus (Berlin 1889, S. 9 u. f.). [3] Pirke Aboth (3, 6).

[4] Brochoth (31, 1).

und Unerbittlichkeit"[1] durch; ebenso Calvin. Lange bevor das deterministische Prinzip seit Spinoza in die Wissenschaft eingeführt wurde, war es von der Religion aufgestellt worden. Es ist also klar, dass die Wurzeln des Determinismus tief im Leben — wie es sich in gewissen Epochen offenbarte — lagen, da die Religion kein abstraktes, blutloses Denken ist, sondern etwas Konkretes, Lebendiges.

Buckle wurde auf den angedeuteten Unterschied zwischen dem Katholizismus oder — wie er sagte — dem „Armenianismus" einerseits und dem Protestantismus — nach ihm „Calvinismus" — andererseits aufmerksam. Er glaubte, die Ursachen dieses Unterschiedes in Folgendem finden zu können. Er meinte nämlich, „dass der Calvinismus eine Lehre für die Armen und der Armenianismus eine für die Reichen sei.[2] Denn „ein Bekenntnis, das auf der Notwendigkeit des Glaubens besteht, müsse wohlfeiler sein, als eines, das auf der Notwendigkeit der Werke besteht." Auf solche Weise entstünde, und zwar unvermeidlich, „die aristokratische Richtung des Armenianismus und die demokratische des Calvinismus".[3]

Diese Erklärung ist nicht nur logisch unzureichend, sondern auch historisch unzulänglich. Die Lehre von der Willensfreiheit war von der altjüdischen Religion einerseits und von der altgriechischen Metaphysik andererseits vertreten, also von zwei Gedankenrichtungen, die nicht in aristokratischen Staaten entstanden sind. Und dann fand der Calvinismus seine Anhänger nicht unter den Armen, wenigstens nicht unter diesen allein, sondern vor allem unter den Stadtleuten, dem Bürgertum überhaupt. Buckle selbst führte das Zeugnis eines Beobachters an, dass die Calvinisten „reicher als ihre Gegner seien".[4]

Historisch genommen fällt die Verneinung — früher die religiöse, dann die wissenschaftliche — der Willensfreiheit nicht mit der Entstehung der Demokratie als solcher zusammen, sondern mit einer bestimmten Form der Demokratie, und zwar mit der bürgerlichen. In der bürgerlichen Grossstadtkultur erschien der individuelle Wille als Massenphänomen vielleicht zum erstenmal in der Geschichte, er machte aber sofort die traurige Erfahrung von seiner Ohnmacht im Kampfe mit den komplizierten und undurchdringlichen sozialen Beziehungen.

---

[1] Wie sich Prof. L. Stein (Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus, S. 37) ausdrückt.

[2] G. d. Z. (I, 2, 309). [3] Ibidem. [4] Ibidem (S. 310, N. 39).

Der religiöse Determinismus war ein fatalistischer. Buckle stand zwar gänzlich auf dem Standpunkt der bürgerlichen Demokratie, war aber kein Fatalist, sondern ein wissenschaftlicher Determinist. Er suchte die Regelmässigkeit der menschlichen Handlungen zu beweisen, um dadurch zu einer wissenschaftlichen Erklärung der Geschichte gelangen zu können. Nur aber blieb er dabei nicht stehen. Mit Hülfe der besonders von Quetelet ausgebildeten Sozial- oder Moralstatistik wollte er uns vor allem von der Willensfreiheit endlich befreien. Buckle glaubte eigentlich, eine der grössten Schwierigkeiten, ja die allergrösste bei der Durchführung seiner Idee, die Geschichte zu verwissenschaftlichen, sei die alte religiös-metaphysische Annahme von der Willensfreiheit; die gänzliche und definitive Widerlegung derselben schien ihm also unbedingt notwendig, und daher widmete er auch schon das erste Kapitel seines Werkes diesem Zwecke.

Zwar sollte man meinen, enthalte schon das kausale Prinzip — dieses A und O jeder Wissenschaft — in sich die vollkommene Aufhebung der Annahme von Willensfreiheit, überhaupt die Aufhebung von jedem freiwilligen Regen und Bewegen in der Natur, wie auch im Menschen; aber das kausale Prinzip, welches die neue Wissenschaft an Stelle des von ihr totgeschlagenen oder wenigstens totgeglaubten Prinzipes der freien Schöpfung auf den Thron erhoben hat, blieb trotzdem doch nicht unangetastet. Es gilt auch in Bezug auf die Kausalitätsidee das talmudische Wort: „Dein Bürge hat selbst einen Bürgen nötig“.

Denn im Grunde genommen könnte man behaupten, dass die Kausalitätsidee selbst nichts anderes sei als die blosse Formulierung jener schon unbewusst in uns liegenden Gewissheit, dass jedes Handeln gewisse und zwar von uns gewünschte Folgen haben muss; sonst hätte es ja keinen Sinn, etwas zu unternehmen. Ist aber die Kausalität die *eine* Prämisse des menschlichen Handelns, so ist sie doch nicht die *einzige;* denn es gibt noch eine zweite und nicht minder wichtige, namentlich die der Willensfreiheit, welche das praktische Handeln immer voraussetzt. Diese zwei sich einander aufhebenden Prinzipien sind also gleichberechtigte Kinder einer und derselben Mutter: der blinden Handlungsnotwendigkeit. Und dann birgt nicht schon die Kausalitätsidee in sich selbst — und zwar wie alles Lebendige und Notwendige — ihre Todeskeime? Man brauche bloss die letzten Konsequenzen vom kausalen Begriff zu ziehen, um den ent gegengesetzten Begriff zu erhalten, namentlich denjenigen der „causa

sui", das heisst des Unbedingten, Freiwilligen und Selbstschöpferischen. Im gewaltigen Ideenreich Spinozas finden wir die beiden Ideen der Kausalität und der „causa sui" nebeneinander. Wenn aber Spinoza[1] die Täuschung der Willensfreiheit mit derjenigen der Sonnenentfernung verglich, so ist Folgendes nicht zu vergessen: Eben wie das Auge seiner Natur gemäss die Sonne immer nahe erblicken wird, auch nachdem es durch das Teleskop sich von deren Entfernung überzeugt hat, so wird auch das Selbstbewusstsein notwendig die Freiheit des Willens anerkennen, auch nachdem es vom wissenschaftlichen Standpunkt diese zu leugnen gelernt hat.[2]

Freilich war Buckle anderer Meinung über diese zwei Prämissen, sowohl ihrem Ursprunge wie auch ihrer Bedeutung nach schienen sie ihm grundverschieden zu sein. Sie sind für ihn keineswegs gleichberechtigte psychologisch notwendige Prämissen, sondern logische Kategorien, die zwar beide historisch entstanden, dennoch untereinander unvergleichbar seien. Was die Kausalitätsidee anbelangt, so sei sie — seiner Meinung nach — mit einem gewissen System des Nahrungserwerbes eng verbunden und stamme von diesem ab, erhebe sich aber allmählich zu einer absoluten Idee. Die Stämme — behauptete er — welche „sich zum Ackerbau erheben . . . sehen einen bestimmten Plan und eine gleiche regelmässige Folge in der Beziehung ihrer Aussaat zu dem gereiften Korn . . . Daraus entspringt ein dunkler Gedanke über die Stetigkeit der Vorgänge; und zum ersten Male dämmert dem Geiste eine schwache Vorstellung von dem, was eine spätere Zeit die Gesetze der Natur nennt. Jede weitere Stufe in der grossen Entwicklung wird diese Vorstellung zu grösserer Klarheit erheben. Wie ihre Beobachtung sich bereichert, ihre Erfahrung sich über ein grösseres Gebiet ausdehnt, begegnet ihnen eine Gleichmässigkeit, deren Dasein sie nie vermutet . . . . Nur noch ein wenig weiter vorwärts und es erzeugt sich ein Geschmack am abstrakten Denken; einige unter ihnen verallgemeinern die Beobachtungen, die sie gemacht, im Widerspruch mit den alten Vorurteilen des Volkes, dass jeder Vorgang mit einem frühern in unvermeidlicher Verbindung steht, dass dieser wieder mit einem frühern verknüpft ist, und dass so die ganze Welt eine not-

[1] Ethik (T. 2, Anmerkung zu Lehrsatz 35).

[2] Swift spricht vom schönen Geschlecht und sagt: „Les philosophes savent bien ce qui en est; mais lorsqu'ils voient une beauté, ils voient comme tout le monde, et ne sont plus philosophes." (Voyage de Gulliver. Paris 1901, T. 1, p. 163).

wendige Kette bildet, worin zwar jeder seine Rolle spielen mag, aber keineswegs zu bestimmen vermag, welche es sein soll.[1]

Dagegen sei nun die Willensfreiheitsidee bloss eine Uebertragung der falschen Lehre vom Zufall in der Aussenwelt auf das innere Leben. „Der Metaphysiker — heisst es — nimmt seinen Ausgang von der Lehre des Zufalls, überträgt dies Prinzip der Willkür und Unverantwortlichkeit auf das Studium des menschlichen Geistes, und auf diesem neuen Felde wird es der freie Wille; ein Ausdruck, wodurch alle Schwierigkeiten beseitigt zu sein scheinen, da vollkommene Freiheit, selbst die Ursache aller Handlungen, von keiner bewirkt wird, sondern wie der Zufall ein ursprüngliches Faktum ist, das keine weitere Erklärung zulässt.“[2] Woher aber kam nun die Zufallslehre? Sie sei „einem völlig unwissenden Volke ganz natürlich . . . . Wenn z. B. wandernde Stämme, ohne die geringste Färbung von Zivilisation, nur von Jagd und Fischerei lebten, so könnten sie wohl glauben, dass ihre Lebensbedürfnisse sich ihnen durch einen unerklärlichen Zufall darböten. Die Unregelmässigkeit ihrer Ausbeute und die scheinbare Launenhaftigkeit, wenn ihr Fang bald reich, bald spärlich ausfällt, würde sie daran verhindern, irgend etwas wie Methode in den Einrichtungen der Natur zu vermuten, und ihr Geist das Dasein jener allgemeinen Prinzipien gar nicht begreifen, wodurch die Begebenheiten geordnet und durch deren Kenntnis wir oft ihren künftigen Verlauf vorherzusagen imstande sind.“[3] Diese Auffassung „würde bald durch die Ausdehnung der Erfahrung geschwächt werden, welche die gleichmässige Folge und das gleichmässige Dasein in der Natur fortwährend nachweisen“.[4] Dies geschähe — wie wir oben gesehen haben — dank dem Uebergang der „wandernden Stämme“ zu einem regelmässigen System des Nahrungserwerbes, wie es zum Beispiel der Ackerbau ist.

Wie kam es aber, dass die Metaphysiker, welche Denker und Forscher waren, zu einem veralteten und längst überwundenen Gedanken, wie es der des Zufalls war, zurückkehrten? Darauf lautete die Antwort Buckles etwa folgendermassen: „Niemand vermag sich dem Eindruck der Anschauungen, die ihn umgeben, zu entziehen; und was man eine neue Philosophie oder eine neue Religion nennt, ist gemeiniglich nicht sowohl eine Schöpfung neuer Ideen, als vielmehr eine neue Richtung, der man Ideen gibt, welche unter den Denkern der Gegenwart im Umlauf sind.“[5]

[1] G. d. Z. (I, 1, 8).
[2] Ibidem (7). [3] Ibidem (7—8). [4] Ibidem (7). [5] Ibidem (10).

Nun ist es aber leicht einzusehen, dass die soziale Umgebung, wo ein metaphysisches System entstehen konnte, keineswegs die der ursprünglichen „wandernden Stämme“ war, welche noch keine beständige Nahrung hatten und daher alles als etwas Zufälliges, Vereinzeltes betrachtet haben sollen. Dass die Metaphysiker zu den Spätgekommenen gehörten, weiss auch Buckle und weist es selbst nach. „Sobald die Anhäufung des Reichtums einen gewissen Punkt erreicht hat, wird in jedem Lande der Ertrag der Arbeit eines jeden mehr als hinreichend für seinen Unterhalt; es ist daher nicht mehr nötig, dass alle arbeiten, und es bildet sich eine eigene Klasse, deren Mitglieder ihr Leben grösstenteils im Genuss von Vergnügungen hinbringen, einige Wenige jedoch mit der Erwerbung und Verbreitung von Kenntnissen. Unter diesen letztern finden sich immer einige, welche die Begebenheiten der Aussenwelt bei Seite setzen und ihre Aufmerksamkeit der Erforschung ihres eigenen Geistes zuwenden, und wenn diese Männer von grossem Talent sind, werden sie die Gründer neuer Philosophien und neuer Religionen, welche oft einen mächtigen Einfluss auf die Völker ausüben, bei denen sie Eingang finden. Aber die Urheber dieser Systeme sind selbst dem Einfluss ihres Zeitalters unterworfen.“[1]

Mag das letztere auch richtig sein, eins ist klar, dass das Zeitalter der „Philosophien“ nicht das der Urmenschen ist, welche „ohne die geringste Färbung von Zivilisation, nur von Jagd und Fischerei lebten“, sondern dasjenige „der vorgerückten Entwicklung der Gesellschaft“, wie Buckle sich ausdrückte.

Nun führte Buckle ein Beispiel von „der Geschichte des griechischen Geistes“ an, welches „den Uebergang von physischen zu metaphysischen Untersuchungen“ uns genau zeigen soll. Denn „die Atomenlehre in ihrem Verhältnisse zum Zufall“ wäre ein natürlicher Vorläufer des Platonismus“[2] gewesen.

Gerade aber dies Beispiel von „der Geschichte des griechischen Geistes“ zeigt uns, dass die Lehre vom freien Willen nicht in einer elementaren Kultur entstanden ist, sondern umgekehrt in einer höchst entwickelten, wie diejenige Griechenlands gewesen war. In der Tat hatte die soziale Gruppe der Urmenschen mit ihrer strengen urkommunistischen Organisation eine zu schwache Ahnung vom Vorhandensein der Individualität gehabt, um sich dann eine Vorstellung vom individuellen freien Willen machen zu können. Der ursprüngliche

[1] Ibidem. [2] Ibidem (S. 9, N. 5).

Geist war am wenigsten dazu geeignet, sich als willensfrei zu erkennen, da diese Erkenntnis eine höchst entwickelte Selbsterkenntnis notwendig voraussetzt. Das Rechtswesen der Urvölker beweist klar und unzweideutig, dass bei diesen keine Rede vom individuellen Willen gewesen ist. Nicht der einzelne Verbrecher wurde vor Gericht gezogen, sondern der ganze Klan oder die ganze Familie, deren Mitglied er war.

Der bekannte russische Publizist und Soziologe Michalowsky entwickelte den Gedanken, dass der Kampf um die Individualität die Triebfeder der ganzen menschlichen Geschichte, ja sogar das Gesetz der organischen Welt überhaupt sei. Man kann sich aber des Eindrucks nicht erwehren, dass hier die russischen Zustände generalisiert worden sind. Der grosse Kampf, welcher sich in Russland vor Michalowskys Augen und mit seiner Teilnahme abspielte, war — und ist es auch heute — ein Kampf für die Emanzipation des Individuums. Mag auch die rote Fahne, unter der die russische Intelligenz, teilweise auch das russische Volk — oder richtiger gesagt, die russischen Völkerschaften — den Kampf führten, die kommunistische und sozialistische sein, im Grunde genommen ist es vor allem der Liberalismus, die Befreiung vom Despotismus, die hauptsächlich erstrebt wird. Man pflegte sich nicht selten im Kampfe eine Fahne borgen zu lassen. Hat doch das französische Bürgertum seine Revolution gemacht, sich in altrömische Togen hüllend, das englische ihren Monarchen entthront und enthauptet, Psalmen singend.

Michalowsky wollte in die Soziologie die „subjektive Methode" einführen. Er scheint auch subjektiv genug gewesen zu sein, um auf die ganze Geschichte, sogar auf die ganze organische Welt die Macht der Idee von der Selbstbehauptung der Individualität, — einer Idee, für die er mit vielen andern Zeitgenossen energisch gekämpft hat, — ausdehnen zu wollen. Das sich selbst erkennende Individuum, das seine Selbstbehauptung als Lebensaufgabe betrachtet, ist aber eine neue Erscheinung nicht nur in der Natur —, sondern selbst in der Menschengeschichte.

Erst als „der Mensch von der Nabelschnur des natürlichen Gattungszusammenhanges mit andern" sich losgerissen hat, arbeitete sich allmählich die Idee der Individualität heraus. Dann ist auch der Metaphysiker gekommen, der vom freien Willen sprach, und zwar als Kritiker und Gegner der alten Weltanschauung, als Umwerter der herkömmlichen Werte. In der griechischen Philosophie — auch

in der altjüdischen Religion — wurde die Freiheit des Willens proklamiert. Allerdings lehrte Aristoteles, dass nicht alle an dieser Freiheit — wie übrigens auch an allen übrigen Freiheiten — teilnehmen können, da Kinder und Sklaven — wie er meinte — einen unvollkommenen Willen haben und also der Freiheit unfähig seien.[1]

Hier in Griechenland war es auch, wo der kausale Gedanke seine höchste Entwicklung erreicht hat. Es ist ganz und gar unrichtig, dass Demokrit — wie der von Buckle zitierte Ritter nach Aristoteles wiederholte — den Zufallsbegriff in seine Lehre aufgenommen hat. Gerade umgekehrt war der Fall gewesen. Der Begründer der Atomistik hat zum erstenmal in der griechischen Philosophie den Satz aufgestellt, nach welchem alles Geschehen vom Standpunkt der mechanischen Kausalität zu begreifen ist. Wenn Aristoteles[2] und wohl schon vor ihm Platon[3] gegen Demokrit den Vorwurf erhoben, er mache die Welt zu einem Werk des Zufalls, so ist dies eigentlich — wie es übrigens schon bemerkt worden war — dadurch zu erklären, dass jene beiden in diesem Ausdruck den Zufall im teleologischen Sinne gebraucht hatten.[4] In Bezug auf den Begriff des mechanischen Kausalnexus war Demokrit wirklich der „natürliche Vorläufer des Platonismus“ und noch mehr des Aristotelismus. Haben trotzdem diese beiden grossen Systeme auch die Lehre von der Willensfreiheit acceptiert und betont, so wiederholt sich dasselbe in vielen andern grossen philosophischen Systemen, welche die ganze menschliche Erfahrung, die äussere wie auch die innere, zu umfassen gestrebt haben. Kant selbst, der gelehrt hatte, alle Erfahrung hänge unbedingt kausal zusammen und demgemäss die Willensfreiheit in der „Kritik der reinen Vernunft“ ausschliess, — nahm sie doch in der „Kritik der praktischen Vernunft“ wieder auf. Ein Wink den Rationalisten und Panlogisten aller Zeiten!

Ob nun der Urmensch, welcher schon zu denken begonnen hat, sich alles — wie Buckle meinte — als etwas Zufälliges gedacht, ist mehr als zweifelhaft. Das Denken — wenigstens das bewusste — kam zu spät zur Welt, und zwar in der Atmosphäre des sozialen Milieu und unter dem stärksten Druck dieser Atmosphäre.[5] In diesem Milieu war eine lange Zeit kein Raum für individuelle Freiheit ge-

[1] Vgl, Zeller: Geschichte der griechischen Philosophie (Bd. II, S. 505).

[2] Physik (II, 4, 196a, 24). [3] Philebos (28d).

[4] Vgl. Windelband: Die Lehre vom Zufall (S. 56).

[5] Vgl. Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft (Bd. V, S. 384), wo der soziale Charakter des Bewusstseins meisterhaft geschildert wird.

wesen; hier war es gerade, wo das religiöse Dogma von den alles regierenden und alles regulierenden Göttern allein herrschte. Um aber die Welt als ein freies Spiel des Zufalls betrachten zu können, muss man wenn nicht viel Wissenschaft, doch aber sehr viel Freiheit in seinem innern Ich tragen.

Nicht einmal der griechische Atomistiker war dazu geeignet gewesen, das Universum als ein freies Spiel zu betrachten. Er war zwar „der lachende Philosoph", aber keineswegs der spielende, — übrigens wer ist es ja unter den Philosophen gewesen? Auch nicht Nietzsche, der zwar eine „fröhliche Wissenschaft" schaffen wollte, selbst aber so tief tragisch, so unendlich pessimistisch, wie vielleicht kein Philosoph vor ihm, auch nicht „der weinende" Heraklit — von dem jener so manches abguckte — gewesen war.

Wir sehen also, dass durch die historisch-genitive Prüfung der Willensfreiheitsidee, die Buckle anwandte, diese nicht so leicht zu widerlegen ist. Nun aber unterwarf er dieselbe noch einer logisch-kritischen Prüfung. Die Annahme von Willensfreiheit stütze sich auf dem Selbstbewusstsein. „Jeder Mensch, wird gesagt, fühlt und weiss, dass er ein freies Wesen ist, und auch die scharfsinnigsten Ausführungen können uns das Bewusstsein, einen freien Willen zu besitzen, nicht rauben."[1] Dagegen ist aber einzuwenden: erstens sei es „keineswegs ausgemacht, dass das Selbstbewusstsein ein Vermögen ist, und einige der vorzüglichsten Denker sind der Ansicht, dass es nur ein Zustand oder nur eine Geistesverfassung sei." Und zweitens: „wenn auch das Selbstbewusstsein ein Vermögen ist, wird das Zeugnis der ganzen Geschichte als Beweis seiner ausserordentlichen Unsicherheit angeführt werden können." Die menschlichen Ueberzeugungen sind äusserst veränderlich; „jede dieser Ueberzeugungen ist für ein Zeitalter ein Gegenstand des Glaubens, für das andere ein Gegenstand des Spottes gewesen";[2] daher kann das Selbstbewusstsein eigentlich nichts beweisen. In der Tat, argumentierte Buckle ferner, „sind wir uns unter Umständen des Daseins von Erscheinungen und Phantomen nicht bewusst, und ist es nicht dennoch allgemeine Ueberzeugung, dass so etwas gar nicht existiert? Sollte man dies damit widerlegen wollen, dass ein solches Bewusstsein nur scheinbar kein wirkliches sei, so frage ich, was soll alsdann zwischen dem echten und dem falschen Bewusstsein entscheiden? Wenn dieses gepriesene Vermögen uns in einigen Fällen täuscht, welche Sicherheit haben wir, dass es

[1] G. d. Z, (I, 1, 14). [2] Ibidem.

dies nicht auch in andern tut? Haben wir keine, so verdient das Vermögen kein Vertrauen".[1]

Man sieht, dass hier alle Waffen vom Arsenal des Skeptizismus geholt wurden, um die Willensfreiheit zu bekämpfen, — nur sind aber diese Waffen zweischneidig, und wollen wir sie auf die Kausalitätsidee anwenden, da wird auch von dieser nicht viel übrig bleiben. Denn auch diese ist vor allem ein Teil unseres Selbstbewusstseins, dem man — nach Buckle — kein Vertrauen schenken kann. Vermag sich aber die Kausalitätsidee in der empirischen Welt immer und überall zu rechtfertigen? Nicht einmal! Hier findet sie ihre Bestätigung — wie Höffding sagt — nur bis zu einem gewissen Grade, und wer ihre reale Kraft leugnen will, wird niemals einen Mangel an dazu notwendigem Material haben.[2]

Nun folgen die empirischen Beweise, unumstösslich festgestellte Tatsachen sollen uns von der Nichtigkeit der Annahme von Willensfreiheit überzeugen. Buckle glaubte, diese Tatsachen in den moralstatistischen Untersuchungen des durch sie berühmt gewordenen Quetelet gefunden zu haben.

Aus diesen Untersuchungen ergab sich, dass in der Zahl der Morde und anderer Verbrechen, auch der Selbstmorde, die sich im Verlauf eines Jahres ereignen, der jährlich geschlossenen Ehen, der jährlich unadressiert gebliebenen Briefe u. s. w. eine mehr oder weniger strenge Regelmässigkeit erkennen lässt. Da fragt es sich also: Können ja die Handlungen einer gegebenen sozialen Gruppe in einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Orte gerechnet, oft sogar vorausgerechnet werden, was bleibt denn von der individuellen Willensfreiheit übrig? Diese Frage, die zwar nicht von Buckle zum ersten mal aufgeworfen, — sie findet sich schon bei Quetelet selbst, — wurde von jenem zum erstenmal[3] — der Statistiker hat dies nicht getan — durch eine klar und deutlich ausgesprochene Aufhebung der Willensfreiheit beantwortet. Verschiedene Forscher, gewissermassen auch Adolf Wagner,[4] sind mit dieser Folgerung Buckles aus der Moralstatistik einverstanden. Allerdings ist auch dagegen nicht wenig

[1] G. d. Z. (15). [2] Psychologie (V. D. 3 b).

[3] John Stuart Mill in seinem Werke über Sir William Hamilton (vgl S. 577) teilte fast denselben Glauben an die Statistik wie Buckle; das Werk erschien aber erst 1865.

[4] Vgl. sein Artikel «Statistik» in Bluntschlis Staatswörterbuch (Band X) und: „Die Gesetzmässigkeit in den scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen (Hamburg 1864).

geschrieben worden, und zwar nicht nur vom theologischen Standpunkt, sondern auch vom wissenschaftlichen und philosophischen.

Es ist schon vielmal, auch von Buckle selbst, bemerkt worden, dass die hier behandelte Frage viel Aehnliches mit einer der grossen und wichtigen Fragen hat, welche das mittelalterliche Denken vielfach beschäftigte, namentlich mit derjenigen: Wie verhält sich eigentlich das Vorauswissen Gottes zur menschlichen Freiheit? Freilich wurde damals das Vorauswissen göttlich gedacht, während jetzt bloss menschlich. Das ist aber der schon längst bekannte Unterschied zwischen dem mittelalterlichen und dem neuzeitlichen Denken, der das Wesen der Frage gar nicht berührt. Diese bleibt im Grunde genommen dieselbe: Kann das menschliche Handeln vorausgesehen und vorausbestimmt werden, worin sollte sich dann die Freiheit äussern?

Um von dieser Schwierigkeit los zu werden, behalf sich das mittelalterliche Denken oft mit der Annahme: Gott hat ja den Willen mitsamt seiner Freiheit gegeben, daher weiss er auch jeden freien Willensakt, jedes freiwillige Entschliessen voraus.[1] Dass das Vorauswissen überhaupt das Handeln nicht bestimmen kann, wäre auch nicht nur gegen die knappen Ergebnisse der jetzigen Moralstatistik einzuwenden, sondern auch gegen eine alles umfassende Weltformel, wenn es eine solche gäbe. Man könnte aber sagen, mit Hülfe der Moralstatistik seien wir imstande, wenn nicht immer, doch wenigstens manchmal nicht nur die Zahlbarkeit dieser oder jener Handlungen zu konstatieren, sondern auch einen notwendigen kausalen Zusammenhang nachzuweisen, der zwischen den Willensakten einerseits und den sozialen Zuständen andererseits stattfindet. Abgesehen aber von der grossen metaphysischen Frage, ob es überhaupt eine kausale Notwendigkeit gibt, oder ob das, was uns als solche erscheint, ein ein-

[1] In diesem Sinne sprach schon der heilige Augustinus (vgl. Prof. L. Steins „Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus“. Berlin 1889, S. 36 bis 37). Er meinte nämlich, dass das an sich zeitlose, sogenannte Vorherwissen der Gottheit für die zukünftigen Ereignisse gerade so wenig kausale bestimmende Gewalt habe, wie etwa die Erinnerung für die vergangenen (s. Windelbands Geschichte der Philosophie, § 22). R. Abraham ben David (im zwölften Jahrhundert) meinte auch, die göttliche Präscienz sei durchaus kein Gebot, bloss ein Wissen, wie der Mensch in diesem oder jenem Falle handeln werde, so etwa wie der Astrologe dieses oder jenes Menschenschicksal voraussagen könne, ohne es zu beeinflussen oder gar zu bestimmen imstande zu sein. („Ausstellungen“ [Hasogath horabad] an Maimonides, Mischnek-Thora, hilchoth tschuwo, c. 5.)

facher Zusammenhang der Dinge, ein post hoc, aber kein propter hoc ist? Abgesehen von dieser Frage dringt sich eine andere auf, allerdings eine weniger umfassende, aber daher doch nicht weniger wichtige für das uns beschäftigende Problem. Buckle und seine Gesinnungsgenossen wollen von der Handlungsnotwendigkeit auf die Willensnotwendigkeit zurückschliessen. Ein solcher Schluss scheint aber logisch allzu gewagt zu sein, da wir hier zwei verschiedene Gebiete vor uns haben. Die Handlung ist eine physische Tatsache, während dagegen der Wille zu den psychischen Erscheinungen gehört. Die Willensfreiheit bedeutet eigentlich die Wahlfreiheit, man könne also vielleicht frei wählen, was zu tun gut wäre, obgleich dies zu vollbringen unmöglich ist.

Dann aber was wissen wir denn von den geheimnisvollen Beziehungen der Physik zur Psychik überhaupt, der Handlung zum Willen insbesondere? Wie die Identität der von verschiedenen Individuen ausgesprochenen Worten oder begangenen Handlungen keineswegs auf die Identität der Auffassungen oder der Motive schliessen lässt, ebenso wenig kann die Gezwungenheit des Handelns diejenige des Wollens beweisen.

Freilich war es kein Geringerer als Spinoza, der sowohl die materiellen Erscheinungen (modi extensionis) wie auch die geistigen (modi cogitandi) der strengen mechanischen Kausalität unterwerfen wollte. Nicht aber aus irgend welchen empirischen Gründen gab Spinoza die Willensfreiheit auf; vielmehr lag schon dies implicite im Begriff der Substanz, die von dem grossen Metaphysiker als die hypostasierte Kausalität gedacht wurde. Es wäre aber falsch gewesen, zu meinen, dass die empirischen Tatsachen, resp. die Moralstatistik, die von Spinoza aufgestellte Behauptung bestätige, oder auch nur die Frage von derselben Seite wie jener behandle. Spinoza schilderte eigentlich den innern Mechanismus der individuellen Seele, während die Moralstatistik hingegen den äussern Mechanismus der sozialen Handlungen zeigen will. Jener behauptete, die Willensakte seien innerlich notwendig, diese aber, die Handlungen seien uns von Aussen her aufgezwungen.

Spinoza war kein sozialer Denker, im Gegensatz zu den Moralstatistikern liess er gerade die Möglichkeit zu, dass das Individuum sich vom äussern Zwang — nicht aber von der innern Notwendigkeit — befreien kann. Die alltägliche Erfahrung beweist uns dagegen, dass die Menschen gewöhnlich tun, was sie tun müssen, nicht

aber, was sie tun wollen. Buckle verwechselte folgende zwei Sätze miteinander: Der Mensch tut, was er muss, und: Der Mensch tut, was er will. Diese zwei Sätze sind aber meistens einander diametral entgegengesetzt.

Verbringen die grossen Arbeitermassen etwa, weil sie es wollen, ihre Tage in den wenig erleuchteten und schlecht gelüfteten Werkstätten und die Nächte in nicht besseren, sehr oft auch viel schlimmeren, engen und schwülen Kammern? Oder sollte der Verbrecher, der nur allzu oft der ärmste und bedrängteste unter den Menschen ist, als der Vollzieher seines Willens betrachtet werden?

Menschenerzieher und Religionsstifter gingen immer vom Standpunkte aus, dass die Tat dem Willen vorausgehen muss, durch aufgezwungene Uebungen suchten sie den Willen zu beeinflussen. Und nicht nur Erziehung und Religion haben es verstanden, den Willen zu zähmen, dazu waren auch Staat, Sklaverei, Leibeigenschaft, Mietarbeit und dann Gebräuche, Sitten, Mode, gesellschaftliche Meinung u. s. w. da. Was bleibt also in der sozialen Tatenwelt — wie sie einmal historisch gegeben ist — von der indivuellen Wahlfreiheit zu sprechen? Es gilt also das Wort von Gœthe, „dass es im Leben bloss aufs Tun ankomme“.[1]

Dieser soziale Charakter des Handelns ist es, was die Moralstatistik uns in Zahlen darstellt. Daher ist die oben angedeutete Folgerung Buckles auch in der Hinsicht unrichtig, dass sie von der sozialen Seite auf die individuelle schliessen will. Gesetzt nun, in einer gegebenen sozialen Gruppe muss eine bestimmte Zahl von Mordtaten vorkommen, da ist aber noch nicht gegeben, wer von den Mitgliedern dieser Gruppe das Merkmal Kains auf der Stirne trägt? Was für den sozialen Organismus eine verhängnisvolle Notwendigkeit geworden sein soll, ist für jeden Einzelnen nur ein geringer Teil einer blossen Wahrscheinlichkeit. Dem Willen eines Jeden kann es noch in gewissem Sinne freistehen, die sogenannten moralischen oder amoralischen Handlungen zu vollbringen.[2]

[1] Wahrheit und Dichtung (Buch 6).

[2] Etwa in diesem Sinne verteidigte Georg Mayr (Die Gesetzmässigkeit im Gesellschaftsleben. München 1877. S. 350 u. f.) die Willensfreiheit. Lange vor ihm hatte schon Drobisch (Die moralische Statistik und die menschliche Freiheit. Leipzig 1867) auf diesen Gedanken angedeutet. Aber es muss noch erwähnt werden, dass Buckle selbst die Schwäche seiner Folgerung nicht ganz und gar übersehen hatte. So sagte er zum Beispiel: „Die besondere Frage, wer nun das Verbrechen begehen soll, hängt natürlich von besonderen Gesetzen ab, welche

Da ist aber eben die soziale Seite das Massgebende in einer wissenschaftlichen Geschichtsauffassung, die ja lediglich mit den sozialen Erscheinungen allein zu tun haben soll, wie es Buckle mit Recht gefordert hatte. Die Geschichte als Wissenschaft muss wie jede andere Wissenschaft einzig und allein das Massenhafte hervorheben, das Allgemeine im einzelnen aufsuchen. Niemals wird die Wissenschaft dem Individuellen das ihm Gebührende erteilen können. Ist nun vielmal gesagt worden: Duo cum faciunt idem, non est idem, so hat auch Leibniz die feinsinnige Bemerkung gemacht, dass zwei gleiche Blätter auf einem und demselben Baume niemals gleich sind. Und wie Dühring meint, habe Leibniz bloss den Brunoschen Satz perephrasiert, dass sich keine Linie in der Natur genau auf dieselbe Weise wiederholt findet.[1] Wie es aber trotz dieser vielleicht ganz richtigen Bemerkung die Geometrie wie die wissenschaftliche Botanik zu schaffen gelang, so kann es auch möglicherweise einmal eine Geschichtswissenschaft geben, und zwar durch dasselbe Verfahren, durch das Abstrahieren vom Individuellen. Hier liegt die Stärke wie auch die Schwäche aller Wissenschaft. Hier liegt auch eine der Ursachen von der verbreiteten Unzufriedenheit mit der wissenschaftlichen Auffassung der Dinge überhaupt.

---

jedoch in ihrer Gesamtwirksamkeit dem allgemeinen Gesetz gehorchen müssen, dem sie alle unterworfen sind." (G. d. Z., I, 1, 25.) Dann heisst es in einem Brief von Buckle an den Vizekanzler Lord Hatherbey: „Was das Individuum betrifft, so habe ich die höhere Wichtigkeit der moralischen Elemente stets zugestanden; ich leugne diese Wichtigkeit bloss in Bezug auf die Organisation der Gesellschaft ..... weil meine Forschungen *mit dem Individuum* nichts zu schaffen haben, sondern sich ausschliesslich mit der *Dynamik der Massen* beschäftigen" (H. Th. Buckles Leben und Wirken etc., S. 70.)

[1] Kritische Geschichte der Philosophie (Berlin 1873. S. 352).

4. Metapyhsische und historische Methoden.

Wir haben gesehen, dass die Lehre von Willensfreiheit — Buckles Meinung nach — einerseits in der Weltauffassung des Urmenschen wurzelt, anderseits aber in der metaphysischen Methode des Denkens. Das Wesen dieser Methode sollte nun dies sein, dass sie ihren Ausgang ausschliesslich von der inneren Erfahrung des individuellen Selbstbewusstseins nehme. Da aber jede Ueberzeugung, die sich einzig und allein auf das Selbstbewusstsein stützt, „für ein Zeitalter ein Gegenstand des Glaubens, für das andere ein Gegenstand des Spottes“ ist,[1] so ist es klar, dass das Selbstbewusstsein uns keine Sicherheit gewähren kann. „Haben aber irgend eine Sicherheit — behauptete Buckle — so beweist ihr Dasein die Notwendigkeit einer Autorität, welcher das Selbstbewusstsein unterworfen ist.“[2]

Mit diesen Worten berührte Bukle eine äusserst wichtige Frage, und zwar die: Woher kommt eigentlich die Sicherheit, oder sagen wir deutlicher, der Glaube an die objektive Gültigkeit unserer Vorstellungen? Sind diese ausschliesslich Produkte unserer subjektiven Empfindungen — wie der Sensualismus beweisen zu können glaubt — wie sollten sie von uns als etwas Notwendiges und Absolutes aufgefasst werden? Zugegeben, dass uns das Empfinden die Vorstellungen eingibt, so ist noch nicht einzusehen, wer gab uns die Ueberzeugung an deren Sicherheit, Objektivität ein?

Der konsequente, naive Sensualismus hat diese Frage unbeantwortet gelassen, vielleicht gar übersehen; keineswegs aber die Metaphysik überhaupt, am wenigsten die idealistische. Um den Denkprozess, der sich in der menschlichen Seele abspielt, begreiflich zu machen und zugleich seine objektive Gültigkeit zu begründen, fand sich die idealistische Metaphysik gezwungen anzunehmen, dass das Bewusstsein einen transzendentalen Ursprung hat und die höhern allgemeinen Vorstellungen dem Menschen angeboren sind. Nur auf solche Weise konnte das Denken eine Erklärung wie auch eine Bedeutung erhalten.

[1] Geschichte der Zivilisation (I, 1. 14). [2] Ibidem (16).

Wäre die menschliche Seele — wie der naive Sensualismus angenommen hat — wirklich nur eine tabula rasa, auf welcher Erziehung u. dgl. m. alles zu schreiben vermögen, da sollte auch jedes beliebte Tier zum Menschen erzogen werden können. Bevor die Ideen von Evolution und Vererbung in Aufschwung gekommen sind, konnte die sensualistische Hypothese gar nicht ernst genommen werden.

Aber auch mit Hülfe der angedeuteten Ideen kann uns die sensualistische Erklärung der psychischen Erscheinungen keine objektive Sicherheit geben, höchstens nur die subjektive Sicherheit erklärlich machen. Selbst Descartes, der dem Sensualismus einerseits und dem Materialismus anderseits nicht allzufern gestanden ist, wusste sich von Zweifel und Verzweiflung nicht anders zu retten, als durch die Annahme, dass Gott der eigentliche Urheber aller Vorstellungen ist. Dasselbe tat auch Berkeley: Er löste alle Vorstellungen in Empfindungen auf, deren stetige Ursache aber Gott sein soll. Und gar Demokrit, der Vater der Atomistik? Nachdem er alles Wissen auf das Empfinden zurückgeführt hat, sah er sogleich die Subjektivität der auf solche Weise erhaltenen Erkenntnis ein, er wollte aber echtes und rechtes Wissen haben, das er auch fand und zwar im abstrakten Denken. Dieses stellte er sich als eine Art unmittelbarer Anschauung vor, die ohne Mitwirkung und sogar mit Ausschluss der Sinnestätigkeit von statten gehen soll.

Der religiös-metaphysische Gedanke von Gott als der Urquelle des Erkennens soll uns also die Möglichkeit des Denkens erklären, und dann den Glauben an die absolute Gültigkeit unserer Vorstellungen geben. Dieser Gedanke scheint aber zur Zeit, als der angedeutete Glaube schon zu schwanken, hie und da sogar zu verschwinden begann, machtlos zu sein. Nicht der vorhanden gewesene Glaube,sondern das später gekommene Bedürfnis des Glaubens, — welches mit jenem keineswegs verwechselt werden darf —, hat manche Metaphysiker zur Wiederaufnahme des Gedankens vom göttlichen Ursprung des Denkens geführt. Der dem entwickelten Menschenverstand schon gewissermassen abhanden gekommene Glaube kann aber durch diese Annahme — die doch wieder des Glaubens bedarf — nur schwerlich gerettet werden.

Der naive Menschenverstand aber, welchen man gewöhnlich als den gesunden zu nennen pflegt, scheint diesen Glauben, diese Sicherheit, von dem inneren Charakter seines Denkens her erhalten gehabt zu haben. In der Tat, dieses Denken hat fast gar keine Ahnung von der Subjektivität der Vorstellungen; für ihn gibt es überhaupt

nur objektive Erscheinungen. Der Mensch lernte nur allmählich und zwar mit den grössten Schwierigkeiten zu verstehen, dass Träume, Visionen und Halluzinationen keine objektive Gültigkeit haben, dann fand er einen Unterschied heraus zwischen den sogenannten primären Qualitäten, welche den Dingen an sich gebühren, und den sekundären, die nur Wahrnehmungszustände sind, bis er endlich auch jene mitsamt allen höheren Begriffen in blosse Vorstellungen aufzulösen sich erkühnte. Erst jetzt, nachdem der Gedanke diesen Auflösungsprozess durchgemacht hatte, erwachte das Verlangen nach dem nunmehr verloren gegangenen Glauben, das Bedürfnis, die objektiven Wahrheiten zu rekonstruieren und restaurieren; bis dahin aber scheint der Glaube an das Denken vom Denker selbst unzertrennlich gewesen zu sein.

Buckle ging nicht auf die tiefen Wurzeln des Sicherheitsgefühls zurück; er meinte nämlich, das Vorhandensein einer Sicherheit beweise schon eo ipso auch das Vorhandensein einer zuverlässigen Autorität. In Wirklichkeit aber ist das Gefühl der Sicherheit bloss ein Phänomen und wie alle Phänomene kein absolutes, immerdaseiendes, sondern ein relatives, historisches. Ja, wäre dies auch im menschlichen Bewusstsein immer da gewesen, so könnte es höchstens zu einer menschlichen Sicherheit führen, keineswegs aber zu einer ewigen und absoluten, — da der Mensch selbst nicht immer da war und wahrscheinlich auch nicht immer da sein wird. Sei auch das Sicherheitsgefühl dem naiven Denken gleichsam angeboren, ist man aber einmal dieser Naivität entwachsen, da hilft es nichts, die absolute Sicherheit an die Objektivität der Welt muss verschwinden. Falls aber diese gerettet werden soll, so bleibt nichts übrig, als die Gottesidee anzunehmen. Das ist der eigentliche Gedanke des objektiven Idealismus: Entweder — oder, entweder Sicherheit und absolute Ideen, welche eine Emanation der Gottesidee seien, oder blosse Relativitäten, die uns keine unbedingten Sicherheiten gewähren können. Das ist auch der Stein des Anstosses des neuzeitlichen Denkens, welches Gott durch den Menschen ersetzen will.

Trotzdem ist es nicht zu leugnen, dass im Vergleich mit dem ältern Sensualisten Buckle einen bedeutenden Schritt vorwärts getan hat. Er liess zwar den Weltgeist ausserhalb seiner Betrachtung, ging aber vom subjektiven Geist des Einzelnen — bei dem jene stehen geblieben sind — auf den objektiven Geist der Gesamtheit zurück. Daher wurde er einer der Vorläufer der neueren Psychologie und Soziologie, welche

das Bewusstsein wie die Gesamtentwicklung des Menschen überhaupt als Gattungsphänomene auffassen, im schroffen Gegensatz zum naiven Sensualismus, der obwohl vom Individuum ausgehend, dennoch glaubte, das angedeutete äusserst schwierige Problem lösen zu können.

Durch die erwähnte Auffassung gelang es Buckle gewissermassen einer wissenschaftlichen Erklärung der geistigen Erscheinungen näher zu kommen. Was aber die Sicherheit anbelangt, so besitzt die Gattungerfahrung keinen viel grössern Teil von jener als das Selbstbewusstsein. Es ist immer wieder das Menschliche, Allzumenschliche, nicht das An und Für sich Wahre.

Buckle hat aber keine absolut sicheren Wahrheiten in der Wissenschaft gesucht. Er meinte auch, für das Glück der Menschheit sei es viel wichtiger, die Welt der Erscheinungen kennen zu lernen. Die „Liebe der Ferne" — behauptete er — das Streben nach dem Unendlichen und die Gleichgültigkeit dem Gegenwärtigen gegenüber — seien die Grundzüge der phantastischen und dadurch zur Entwicklung unfähig geworden sein sollenden Kultur der aussereuropäischen Länder, besonders Indiens.[1] Die europäische Kultur aber — welche ihm als die höchste schien — habe nicht mit dem Unbekannten und Geheimnisvollen zu tun, sondern mit dem Bekannten und Erreichbaren.[2] Man sieht, der Unterschied zwischen Buckle und Nietzsche in Bezug auf die „Liebe der Ferne" ist charakteristisch genug. Allerdings ist dieser Unterschied darauf zurückzuführen, dass der letztere von dem innern Menschen und seiner tiefsten Tiefe ausging, der erstere aber von äussern Menschen und der Oberfläche seiner Seele. Buckle stand auf dem Boden der englischen Erfahrungsphilosophie, wie sie von Baco von Verulam angedeutet worden war. Diese mündete einerseits — wie schon Karl Marx nachgewiesen hat[3] — in den Sozialismus und Kommunismus ein, andererseits aber in den Positivismus, zu dessen Vertretern auch Buckle nach seinem ganzen Gedankengange gerechnet werden muss. Der verloren gegangene Glaube an das Absolute im Universum überhaupt und im Menschen insbesondere war es, der zum Relativen trieb. Die Beziehungen zwischen den Erscheinungen sind es einzig und allein die erkannt werden, die Beziehungen unter dem Menschen, die gerecht werden sollen.

Es scheint aber, dass Buckle — ebenso wie der Positivist Herbert

[1] G. d. Z. (I, 1, 117). [2] Ibidem (I, 1, 124). [3] Siehe »Heilige Familie« (Nachl. von Karl Marx und Friedrich Engels, herausgegeben von Franz Mehring, Bd. 2 S. 206.)

Spencer — sich nie gänzlich von den religiösen Anschauungen wie auch von der idealistischen Metaphysik losgesagt hatte. Er behauptete, sein Kampf sei einzig und allein gegen die Theologie gerichtet, nicht aber gegen die Religion. Noch mehr als dies. Dank der neuen von ihm konstruierten Geschichtsauffassung „werde die Wissenschaft aus einem Feind der Religion ihr Verbündeter“ [1] werden. Die „christliche“ Religion wird von ihm als „eine einfache Lehre“ gepriesen, die auch „einen einfachen Gottesdienst verlangt“; sie enthält sogar „erhabene und bewunderungswürdige Lehren“.[2] Sollte man etwa derartige Aeusserungen, die im Werke Buckles häufig vorkommen, als englisches Cant auffassen wollen, so würde man leicht aus einem Gespräch, welches Arnold Ruge, der dabei Zeuge wie auch Teilnehmer gewesen war, angeführt hatte, ersehen können, dass Buckle wenigstens die Unsterblichkeit der Seele nicht ohne weiteres preisgeben wollte.[3] Buckle war ja auch ein „begeisterter Anhänger des Deismus.“[4]

Von der „transzendentalen Philosophie“ Kants meinte Buckle, „sie treffe seine Schlüsse nicht, da das gegenwärtige Werk (d. h. die „Geschichte der Zivilisation in England“) eine Untersuchung der Gesetze der Erscheinungen sei“.[5] Er unternahm daher eine Kritik der von ihm sogenannten „metaphysischen Methode“, inwieweit diese uns die geistigen Erscheinungen erklären will. Jede Erscheinung — und wenn sie auch eine geistige ist — könne und müsse — seiner Meinung nach — wissenschaftlich begriffen werden. Die „metaphysische Methode“ soll also einer Prüfung unterzogen werden, und zwar vom Standpunkte der wissenschaftlichen Methodologie aus. Ins Reich der Wissenschaft kann man sich nicht unbestraft einschmuggeln, wenn man nicht imstande ist, einen gewissen Tribut im voraus zu bezahlen.

Es heisst also: „Die metaphysische Methode, obwohl sie sich notwendig in zwei Teile (d. h. in Idealismus und Sensualismus) teilt, ist ursprünglich immer dieselbe und besteht darin, dass jeder Beobachter die Operationen seines eigenen Geistes studiert.“[6] Ein wissenschaftliches Gesetz erhalten wir aber nur „durch so zahlreiche Beobachtungen . . . . dass die Störungen ausgeschieden werden, oder durch so feine Experimente, dass die Phänomene isoliert werden“.[7]

[1] G. d. Z. (II, S. 578). [2] Ibidem (I, 1, 223).
[3] G. d. Z., Vorrede zur zweiten Auflage (S. IX).
[4] Ostwald Külpe: Einleitung in die Philosophie (Leipzig 1898, S. 184).
[5] G. d. Z. (I, 1, 35, Anmerkung A. [6] Ibidem (154). [7] Ibidem (135).

Keiner dieser beiden Bedingungen „unterwirft sich der Metaphysiker“.[1] „Die Phänomene zu isolieren ist für ihn eine Unmöglichkeit; denn kein Mensch in welche Ekstase er sich auch versetzen mag, kann sich gänzlich von allen Einflüssen äussere Vorgänge absondern, diese üben auf seinen Geist eine Wirkung aus, wenn er sich auch ihrer Gegenwart nicht bewusst ist. Der anderen Bedingung bietet der Metaphysiker offen trotz, denn das ganze System gründet sich auf die Voraussetzung, dass er durch das Studium eines Geistes die Gesetze aller Geister erhalten könne; während er also einerseits seine Beobachtung nicht von Störungen frei halten kann, schlägt er auf der andern Seite die einzige noch übrige Vorsicht aus, er will seine Beobachtungen nicht ausdehnen, um die Störungen, welche sie trüben, zu entfernen“.[2]

Dazu muss noch folgendes in Betracht gezogen werden. „Physische und metaphysische Untersuchungen“ unterscheiden sich wesentlich von einander. Während die verschiedenen Methoden, welche die Naturwissenschaft anwendet, „alle zu demselben Resultate führen“, haben die beiden metaphysischen Methoden, die idealistische und die sensualistische, „zu Folgerungen geführt und immer führen werden, die sich geradezu entgegengesetzt sind“.[3]

Aus diesen Gründen fühlte Buckle sich berechtigt, die „metaphysische Methode“ ganz und gar verwerfen zu dürfen, um sie dann durch die „historische Methode“ zu ersetzen, welche „der gerade Gegensatz“ jener sein soll, denn „der Metaphysiker erforscht einen Geist, der Historiker viele Geister„.[4] Er zweifelt „nicht, dass die Metaphysik nur durch eine Erforschung der Geschichte, die so umfassend ist, dass sie uns die Bedingungen verstehen lehrt, wodurch die Entwicklung des Menschengeschlechtes geleitet wird, mit Erfolg behandelt werden kann“.[5]

Nun unterliegt es keinem Zweifel, dass jedes wirklich grosse metaphysishe System seinen Ausgang vom individuellen Bewusstsein nimmt, ja vor allem ein wichtiges und tiefes Seelenerlebnis ist. Es sind aber auch solche Seelenzustände bekannt, wo die individuelle Seele sich gerade nach dem Entgegengesetzten unendlich sehnt, nach dem gänzlichen Aufgehen in eine kollektive Seele. Schon das Mittelalter wurde oft von dieser Stimmung überwältigt, die es als ein göttliches Heimweh auffasste. Viele Priester der Humanitätsidee im

[1] Ibidem. [2] Ibidem (135). [3] Ibidem (136). [4] Ibidem (134). [5] Ibidem (142).

verflossenen Jahrhundert waren von derartigen Stimmungen überwältigt die Einen drückten sie in künstlerischen oder metaphysischen Schöpfungen aus, die Vielen in Selbstaufopferung. Auch das grosse metaphysische System Hegels strebte danach, gänzlich vom Einzelnen zu abstrahieren, um sich dann zu einer ausschliesslichen Auffassung des Allgemeinen in der Natur und in der Geschichte durchzuarbeiten. Die tiefsten Wurzeln des angedeuteten Seelenzustandes sind vielleicht teilweise in der Furcht der erwachten individuellen Seele vor sich selbst zu suchen. Es ist dies die Furcht, von der die zwei grossen und eigenartigen Seelen Pascals und Schopenhauers gänzlich erfüllt und höllisch gequält wurden. Der erstere schilderte diesen Zustand als die Erkenntnis des Elends des Menschen; der letztere als die Langweile, welche die Menschen, die sich einander hassen und verachten, trotzdem zu einander treibt.

Wenn nun Buckle einmal sich über Hegel geäussert hatte, er habe von diesem „gelehrt und hege die grösste Hochachtung vor diesem gewaltigen Geist“,[1] — so ist dies vielleicht keine Uebertreibung gewesen. Denn gerade dieser Metaphysiker war es, der die „metaphysische“ oder „philosophische Methode“ — wenn auch nicht aus denselben Gründen als Buckle ausgehend — als „einer verschollenen Bildung“ angehörende[2] verwarf und anstatt ihrer die „dialektische Methode“, die viel Aehnliches mit der „historischen“ hat, einführte. Buckle hat zwar keine genaue Definition seiner Methode angegeben, aber es ist leicht einzusehen, dass er unter dieser das Studium des historisch sich entwickelnden allgemeinen Geistes der Zeit verstanden hat.

Den Gedanken, dass es in der Geschichte auf das Allgemeine ankommt, führte Hegel streng durch. Vom reflektierenden Denken des Einzelgeistes heisst es: „Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug!“[3] Gegen diejenigen, die „mehr Vernunft zu besitzen glaubten, als sich im Staate entwickelt habe“, erklärte Hegel seine Entrüstung, indem er unter anderem sagte: „Das geistige Universum soll vielmehr dem Zufall und der Willkür preisgegeben, es soll gottverlassen sein!“[4] Dann kam er sogar zum monströsen — kann man sagen — Schluss: „Ob das Individuum sei, gilt der objektiven Sittlichkeit gleich, welche allein

[1] S. Arnold Ruges Vorrede zur zweiten Auflage der G. d. Z. (18).
[2] Philosophie der Geschichte (Vorrede, S. 37).
[3] Philosophie des Rechts (Vorrede). [4] Ibidem.

das Bleibende und die Macht ist, durch welche das Leben der Individuen regiert wird“. [1]

Dieser Punkt in der Lehre Hegels war es, an den die historische Schule in Deutschland angeknüpft hat; sie strebte nämlich den Gedanken durchzuführen, dass alle geistigen Erscheinungen, wie Sprache, Recht, Religion usw., als historische Offenbarungen des Volksgeistes, die vom individuellen Wollen und Reflektieren unabhängig sind, betrachtet werden müssen. Allerdings ging die historische Schule nicht von Hegel allein aus. Sie bearbeitete zu gleicher Zeit — wie schon Marx bemerkt hatte [2] — auch die Ideen der literarischen Vertreter der französischen Legitimität von den ersten Dezennien des verflossenen Jahrhunderts. Bonald [3] war es unter diesen, der ganz besonders den sozialen Charakter der historischen Erscheinungen und mitunter auch den Zusammenhang zwischen deren verschiedenen Seiten, zwichen Religion, Wissenschaft, Politik und Familie tief begriffen hat. [4] In Deutschland waren es die Romantiker, in denen zuerst der historische Sinn ins Bewusstsein überging; freilich war dieser Uebergangsprozess von qualvollen Geburtswehen begleitet.

Friedrich Nietsche, in dessen meertiefen Seele die rückwärts und vorwärts stürmenden und drängenden Ströme nebeneinander und mit der gleichen reissenden Gewalt wogten und tobten, hegte eine grosse Furcht vor dem neuerwachten Sinn für das Alte, dieser könnte den Sinn für das Neue abstumpfen. Der Sinn für das Alte ist aber alt genug; von jeher musste das emporsteigende Lebendige die steinschwere Last des Toten auf seinen Schultern tragen. Neu dabei ist nur der Umstand, dass jetzt nun derselbe Sinn die Grenzen des Unbewussten überschritt, um ins Reich des Bewusstsein einzudringen. Bewusst wurde jetzt auch der Kampf zwischen dem Alten und dem Neuen geführt, und zwar sollte das historische auf historischem Wege überwunden werden. In der Marxischen Weltanschauung wurde der vielfach von konservativer Seite herausgebildete Historismus akzeptiert, um aber als mächtiges Kampfmittel gegen die historisch überlieferten Lebensformen angewendet zu werden.

[1] Ibidem (§ 145). [2] Revolution und Kontre-Revolution in Deutschland (S. 25).

[3] Vergleiche besonders sein Werk «Du divorce considéré au XIX siècle, relativement à l'état domestique et à l'état public de la société.»

[4] Georg Brandes (Die Hauptströmung der Literatur des XIX. Jahrhunderts, B. III) vergleicht die Weltanschauung Bonalds mit derjenigen der Progressisten und machte auf die Aehnlichkeit der sozial-historischen Prämissen in den beiden entgegengesetzten Richtungen aufmerksam.

Auch Buckle stand auf dem Boden des Historismus. Nur war er in der Durchführung des Gedankens vom sozialen Charakter aller historischen Erscheinungen nicht konsequent genug. Es war ihm auch nicht leicht, den subjektiven Geist des Einzelnen zu Gunsten des objektiven im Staat sich offenbarenden Geistes zu opfern, da er vor allem ein ausgesprochener Feind des Staates war. Wie fast alle seiner Gesinnungsgenossen, die radikal gesinnten Liberalen, stand er dem Staat gegenüber nicht nur äusserst misstrauisch, sondern es ging ihm auch jede tiefere Einsicht in die historische Bedeutung der Staatsidee überhaupt ab. Die Anstrengungen der Staatsregierung für die Zivilisation — meinte er — seien im günstigsten Falle von negativem Charakter; sobald sie aber mehr als negativ seien, werden sie schädlich.[1] Den Fortschritt der Zivilisation — hiess es auch — können wir der Gesetzgebung nicht verdanken, da diese in den bedeutendsten Punkten so viel Unheil gestiftet hat.[2] Aehnliche wie auch noch schärfere Aeusserungen findet man in Buckles Werke häufig.

Der ökonomische Anarchismus der gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaft liess den Gedanken von einer anarchistischen Freiheit des Individuums aufkommen und in vielen Köpfen das Verständnis für die Rolle des Staates in der Geschichte verloren gehen. Buckle vermochte nie in seinem Gedankengang die Grenzen der modernen sozialen Ordnung mit deren Ideenkreis zu überschreiten. Es gelang ihm nicht, sich von der sozial-atomistischen und bürgerlich-rationalistischen Richtung zu befreien.

Aus diesem Grunde ist es zu erklären, dass in Buckles historischer Auffassung der Widerspruch zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen in der Geschichte nicht überwunden werden konnte. Einerseits hob er immer die Bedeutung des Zeitgeistes hervor, suchte mit aller Kraft die allgemeinen gesellschaftlichen Erscheinungen herauszufinden und in den Vordergrund zu stellen. Anderseits aber war er weit davon entfernt, die letzten Ursachen der historischen Entwicklung in der gesamten Gesellschaft selbst zu suchen. Der jeweilig tonangebende Zeitgeist habe seinen Ursprung in den Köpfen der einzelnen hervorragenden Vertreter der Wissenschaft.

Gewiss hat die Wissenschaft, das vernunftmässige Denken und Nachdenken überhaupt, nichts ausschliesslich Individuelles in sich. Jede Wissenschaft will und kann nur das Massenhafte im Universum

[1] G. d. Z. (I, 1, 148). [2] Ibidem (238).

begreifen. — weswegen auch die wissenschaftliche Richtung des Denkens in der letztern Zeit, die eine Zeit der Massenproduktion, Massenkonsumtion, Massenbewegung u. dgl. m. ist, solche kolossale Fortschritte gemacht haben mag. Das Inviduelle tritt in der Welt der Gefühle, des Gemütes hervor; ein und derselbe Vernunftschluss aber gilt für alle normaldenkenden Menschen gleich. In diesem Sinne soll auch Buckle Recht gehabt haben, wenn er — freilich aus ganz andern Gründen — behaupten zu dürfen glaubte: Die Halle der Wissenschaft sei der Tempel der Demokratie.[1]

Buckle teilte aber eigentlich den grössten Repräsentanten der Wissenschaft die bedeutendsten Rollen im Drama der Weltgeschichte zu. „Keine grosse politische Bewegung — hiess es — keine grosse Reform, weder in der Gesetzgebung, noch in der Ausübung ist je irgend in einem Lande ursprünglich von seiner Regierung ausgegangen. Die ersten, die solche Schritte vorgeschlagen, sind ohne Ausnahme kühne und geistreiche Denker gewesen, die den Missbrauch erkannten, aufdeckten und das Mittel dagegen angaben“.[2]

Woher aber sind diese Ersten gekommen? Diese Frage wurde von Buckle mit einem „Ignoramus“ beantwortet. „Umstände — meinte er — die noch ein Geheimnis seien, bringen von Zeit zu Zeit grosse Denker hervor, welche ihr Leben einem einzigen Zweck widmen und so im stande seien, den Fortschritt des Menschengeschlechts vorweg zu nehmen und eine Religion oder eine Philosophie hervorbringen, welche schliesslich eine bedeutende Wirkung ausüben“.[3]

Einer der grössten unter diesen epochemachenden Denkern wäre Adam Smith gewesen. „Dieser eine Schotte, habe durch die Veröffentlichung seines Werkes mehr zu dem Glück der Menschheit beigetragen, als alle Staatskunst von Politikern und Gesetzgebern, von denen wir sichere historische Nachrichten haben, zusammengenommen zu leisten vermochten“.[4] Durch das „Wealth of Nations“ würden „unzählige Abgeschmacktheiten, die sich Jahrhunderte lang aufgehäuft hätten, mit einem Schlage aus dem Wege geräumt“.[5] Allerdings wurde sofort hinzugefügt, dass „wäre Adams Smiths Werk in irgend einem früheren Zeitalter erschienen“,[6] so würde es das Schicksal anderer grossen, aber unzeitgemässen Werke geteilt haben usw. Dann wurde behauptet: „Jahr für Jahr brach sich die grosse Wahrheit (der „Prinzipien des freien Handels von Adam Smith“

[1] G. d. Z. (I, 2, 371). [2] G. d. Z. (I, 1, 235). [3] Ibidem (221).
[4] G. d. Z. (I, 1, 184). [5] Ibidem (182—3). [6] Ibidem.

aufgestellten) Bahn, immer schritt sie fort, nie neigt sie zurück. Erst verliessen einige Männer von Geist, dann gewöhnliche Leute die Mehrheit, dann wurde sie zur Minderheit und endlich schmolz selbst diese Minderheit zusammen“. [1]

Man sieht also, dass nach Buckle die „neue Meinung“, die Initiative immer und überall, ja „ohne Ausnahme“, den „Einzelnen“, den „kühnen und geistreichen Denkern“ letzten Endes angehört. Die äussern Umstände im Leben eines Volkes begünstigen die Durchführung neuer Ideen oder nicht, verhalten sich aber in beiden Fällen hinsichtlich der Schöpfung derselben passiv. Die letzten Ursachen der Massendynamik — welche Buckle aufzudecken bestrebt war — liegen daher nicht in den Massen selbst, sondern ausser ihnen, im Intellekt grosser Individuen. Gewiss entspricht diese Auffassung den empirischen Tatsachen, aber nicht minder gewiss ist es, dass er durch diesen Dualismus in Widerspruch mit seinem Grundgedanken geriet.

Held und Masse sind also Antinomien, jener ist der Geist, diese die Materie. Stehen diese beiden in Buckles Geschichtsauffassung sich einander nicht so schroff gegenüber, wie etwa bei Bruno Bauer, so kommt es daher, dass beim erstern der innere Wiederspruch durch eine sich immer wiederholende Phraseologie gewissermassen vernebelt, aber eben nur vernebelt, keineswegs überwunden wird. Uebrigens war der ganze Gedankengang Buckles ein dualistischer. Es wurde von ihm stillschweigend angenommen, Körper und Seele, Materie und Geist seien die Prämissen, von denen die Geschichtswissenschaft notwendigerweise ausgehen muss. Die Frage aber, woher der Geist eigentlich in die Geschichte gekommen ist? wurde von ihm umgangen. Die empirische Wissenschaft, von der er ausschliesslich ausgehen wollte, versagte ihm auf diesem Punkt und es blieb ihm also nichts übrig, als zu schweigen. Es scheint aber, als ob sich die gänzliche Aufgebung der „metaphysischen Methode“ an ihm gerächt habe . . .

Durch seine feindliche Stellung dem Staate gegenüber nährte sich Buckle wie alle Manchestermänner der anarchistischen Auffassung vom Staate. Was aber die Vertreter der letzter bei ihm vermissen, ist die sozialistische Anhauchung, denn Buckle war in dieser Hinsicht ganz konsequent, er blieb dem Manchestertum treu in seinen politischen, wie auch sozialökonomischen Ansichten. Daher wirft ihm auch Eugen Dühring — der übrigens mit Buckles Geschichtsauffassung äusserst zufrieden war — vor, dass die Ideen der Einleitung

[1] G. d. Z. (I, 1, 183).

in die Geschichte der Zivilisation „materiell“ nicht „völlig auf der Höhe der Zeit“ stehen; „denn — meinte er — sie schliessen sich noch zu eng der britischen Ueberlieferung an und sind zu wenig sozialitär“.[1]

Ein anderer Anarchist, ein aristokratischer, Nietsche nämlich, erhielt einen ganz andern Eindruck von Buckeles Ideen. Diese erregten in ihm ein Gefühl von Eckel und Furcht zu gleicher Zeit. Es war eben der bürgerliche Demokratismus, der sich dort kund gibt, der den Aristokraten aneckelte und auch erschreckte. Nur wollte Nietsche keinen Unterschied zwischen den verschiedenen historischen Formen des demokratischen Geistes zulassen. Es gab für ihn nur ein einziges immer sich gleich bleibendes „demokratisches Vorurteil“ und er behauptete: „Welchen Unfug aber dieses Vorurteil, einmal bis zum Hass entzügelt, in Sonderheit für Moral und Historie einrichten kann, zeigt der berüchtigte Fall Buckles; der Plebejismus des modernen Geistes, der englischer Abkunft ist, brach da einmal wieder auf seinem heimischen Boden heraus, *heftig wie ein schlammichter Vulkan** und mit jener versalzten, überlanten gemeinen Beredtsamkeit, *mit der bisher alle Vulkane geredet haben*“.*[2]

Was nun den von der „historischen Methode“ vertretenen Gedanken von der beständigen Fortentwicklung des Zeitgeistes betrifft, so bildet er bekanntlich auch das Wesen der von Hegel als die einzig richtige erklärten „dialektischen Methode“. Sind auch Unterschiede zwischen Hegel und Buckle hinsichtlich der Auffassung des historischen Entwicklungsganges — wie es auch zu erwarten war — vorhanden, so fehlt es doch keineswegs an Berührungspunkten. Vor allem strebte auch Buckle hauptsächlich die geistige Entwicklung der Menschheit zu begreifen; er meinte überhaupt, „die Geschichte eines zivilisierten Landes sei die Geschichte seiner geistigen Entwicklung“.[3] Dann vollzieht sich auch nach Buckle die historische Entwicklung, die geistige wie die sozial-politische, durch Widersprüche. Von „den sozialen und politischen Ungleichheiten“ meinte er, dass „deren Einfluss und Antagonismus einen bedeutenden Teil der Geschichte jedes zivilisierten Landes ausmachen“.[4] Die schwache Seite der aussereuropäischen Kultur erblickte er gerade darin, dass in dieser sich kein Klassenkampf entwickelt habe.[5] Ebenso habe es dort an Gedanken-

[1] Kritische Geschichte der Philosophie (Berlin, 187 3, S. 341).
[2] Zur Genealogie der Moral (1,4). * Kursiv unser. [3] G. d. Z. (I, 1, 335).
[4] Ibidem (46). [5] G. d. Z. (I, 1, 101).

kämpfen gefehlt. Der Geist der Widersprüche, der Skepsis, der „die drei Grundirrtümer der alten Zeit aufgehoben hätte, Irrtümer, welche das Volk in der Politik mit zu grossem Vertrauen erfüllten, in der Wissenschaft zu leichtgläubig und in der Religion zu unduldsam machen";[1] dieser wohl- und wundertätige Geist offenbarte sich erst in Europa und auch hier nur seit dem XVI. Jahrhundert. Hier war es, wo der Verstand sich gegen die bis dahin die Menschen alleinbeherrschende Phantasie auflehnte und alle ihm zur Verfügung stehenden Kräfte anwandte, um jene „niederzuhalten und ihre gefährliche Willkür zu zügeln".[2]

Wird sich nun eine Seelensynthese einmal herausbilden? Werden „bei einem gesunden Gleichgewicht des Geistes Phantasie und Verstand jedes seine Rolle spielen und sich einander unterstützen"? Oder aber „wir zu befürchten haben, dass die Reaktion zu weit gehen und dass der Verstand nun wieder die Phantasie tyrannisieren werde"? — Das sind Fragen „vom tiefsten Interesse, die aber bei dem gegenwärtigen Stande unserer Wissenschaft wahrscheinlich nicht zu beantworten" sind[3].

Dagegen wollte Buckle die soziale Synthese schon in ihrer vollkommenen Blüte dastehend vor Augen sehen. Voll von Widersprüchen ist die soziale Entwicklung gewesen, der Kampf des Klerus und des Adels untereinander und dann beider zusammen gegen das Volk hat die ganze Geschichte ausgefüllt. Jetzt aber, zur glücklichen Zeit des „reissenden Wachstums" der „grossen Geldinteressen",[4] — eine Tatsache, deren „weitere Folgen viel bedeutender als irgend welche politische oder selbst ökonomische Wirkungen seien",[5] — wurde „die Macht besonderer Abteilungen der Gesellschaft", des Klerus und des Adels, „vermindert", und folglich „die Macht des Volks im Ganzen" „gestärkt".[6] Ueberhaupt „löschte" die ganze Richtung der neuen Gesellschaft die alten Standesunterschiede aus, liesse die verschiedenen Klassen in eine einzige aufgehen".[7]

Also soll in der modernen bürgerlichen Gesellschaft das „Volk" endlich gesiegt haben, der Klassenantagonismus, wenn vielleicht noch nicht gänzlich verschwunden, so doch endgültig geschwächt und der soziale Friede eingetreten sein. Die Spaltung innerhalb des siegreich sein sollenden „Volkes", der Antagonismus zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern wurde ausser acht gelassen. Die Teilung von

[1] Ibidem (289). [2] Ibidem (103). [3] G. d. Z. (I, 1, 103). [4] G. d. Z. (I, 1, 348) [5] Ibidem (N. 146). [6] Ibidem (I, 1, 335) [7] Ibidem (I, 2, 376).

Arbeit und Kapital erscheint als eine Naturnotwendigkeit, die kapitalistische Wirtschaft in ihren verschiedenen Formen als eine absolute Kategorie.

Wie begeistert auch Buckle immer von der bürgerlichen — wie er meinte — synthetischen sozialen Ordnung war, so sah er doch den Ursprung alles Fortschrittes gerade in dem Widerspruch, in der skeptischen Richtung des Geistes. Hat Hegel den Widerspruch als den Vater alles Werdens betrachtet, so „leuchtet" es auch nach Buckle „ein," „dass der Fortschritt unmöglich wäre, ehe der Zweifel begonnen."[1]

Dennoch war seine „historische Methode" weit davon entfernt, die geschichtliche Evolution als eine Entwicklung von der These durch die Antithese zur Synthese, wie es die „dialektische Methode" getan hat, zu betrachten. Nicht nur fehlte es ihm an den Kenntnissen von der sozialen These, die in der sogenannten Vorgeschichte stattgefunden hat, sondern waren solcher Art abstrakte Formeln seinem Geiste überhaupt fremd.

Dagegen wäre er gewiss mit einem der eifrigsten Vertreter der „dialektischen Methode," mit Engels nämlich, einverstanden gewesen, wenn dieser von der dialektischen Weltauffassung sagte: „So richtig sie auch den allgemeinen Charakter des Gesamtbildes der Erscheinungen erfasst, genügt es doch nicht, die Einzelheiten zu erklären, aus denen sich dieses Gesamtbild zusammensetzt; und solange wir dies nicht können, sind wir auch über das Gesamtbild uns nicht klar. Um diese Einzelheiten zu erkennen, müssen wir sie aus ihrem natürlichen Zusammenhang herausnehmen, und sie, jede für sich, nach ihrer Beschaffenheit, ihren besondern Ursachen und Wirkungen etc. zu untersuchen."[2] Die Notwendigkeit für jede Wissenschaft vor allem „Material zusammenzuschleppen" — wurde von Buckle nur allzuviel seinen Lesern eingeschärft; das indiktive Verfahren schien ihm sogar schon an und für sich als antitheologisch und revolutionär.[3]

Trotzdem aber, dass Engels wie auch Marx die Bedeutung der Induktion hervorhoben, benutzten sie doch hauptsächlich — wie übrigens alle grossen Denker — die deduktive Methode. Vor allem akzeptierten diese beiden die von Hegel angewendete dialektische Methode. Engels protestierte zwar gegen die Behauptung, dass „die

[1] Ibidem (I, 1, 288).
[2] „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft" (5—6).
[3] Vergleiche besonders G. d. Z. (2, 400—410).

Negation der Negation die Hebammendienste leisten müsse, durch welche die Zukunft aus dem Schoss der Vergangenheit entbunden wird, oder dass Marx verlange, man soll auf den Kredit der Negation hin sich von der Notwendigkeit der Boden- und Kapitalkommunität überzeugen lassen";[1] dennoch wird die „Negation der Negation" von ihm als ein „bestimmtes dialektisches Gesetz"[2] bezeichnet, dann als „eine sehr einfache, überall und täglich sich vollziehende Prozedur, die jedes Kind verstehen kann."[3] Es heisst auch, dass schon „die alten griechischen Philosophen alle geborene, naturwüchsige Dialektiker waren, und der universelste Kopf unter ihnen, Aristoteles, hat auch bereits die wesentlichen Formen des dialektischen Denkens untersucht."[4] Marx unterscheidet zwischen seiner „dialektischen Methode" und derjenigen Hegels, dass während diese vom Denkprozess, jene vom Materiellen ausgeht;[5] dem Wesen nach bleiben diese beiden Methoden also einander gleich.

Mehr aber und konsequenter als in der Geschichtsinterpretation Buckles und selbst Hegels wird in derjenigen von Marx und Engels gegebenen vom Individuellen in der Geschichte abstrahiert. Hegel behauptet noch, dass „alle Handlung und Wirklichkeit ihren Anfang und ihre Vollführung in der entschiedenen Einheit eines Anführers"[6] hat, wenn auch dieser „Anführer" bloss als Werkzeug des „absoluten Geistes." „des Geistes in seiner Gemeinde" betrachtet werden muss. Die materialistischen Dialektiker gingen weiter, sie stellten entschieden die Bedeutung der „grossen Menschen" in Abrede. Marx erblickte das Wesen aller menschlichen Geschichte in der von ihm sogenannten „sozialen Praxis."[7] Das gemeinsame Tun sei „die Diesseitigkeit des Denkens, wo alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus verleiten, ihre rationale Lösung"[8] finden sollen. Das individuelle Bewusstsein — und selbst das des Genies — sei nicht die Ursache, sondern die blosse Wirkung des sozialen Geschehens.

Später wurde von Marx die Entwicklung der „sozialen Praxis" als die Entwicklung der Produktionsmittel, der Technik überhaupt gedacht. Aber auch die technischen Erfindungen, welche durch das Gehirn des Einzelnen durchgehen müssen, seien keineswegs diesem

[1] Herren Eugen Dührings etc. (137—8). [2] Ibidem. [3] Ibidem.
[4] Ibidem. [5] Das Kapital; Vorrede zur zweiten Auflage (Seite XVII).
[6] Rechtsphilosophie (Nachlass S. 369).
[7] Marx über Feuerbach (Ludwig Feuerbach von Friedrich Engels, Anhang, S.60).
[8] Ibidem.

ausschliesslich zuzuschreiben. Marx meinte, dass „eine kritische Geschichte der Technologie überhaupt nachweisen würde," wie wenig selbst die grossen Erfindungen des XVIII. Jahrhunderts „einem einzigen Individuum gehören." [1]

Schon in der „Heiligen Familie" wurde der Standpunkt Bruno Bauers, — nach welchem sich die kritische Kritik, deren Träger einzelne grosse Individuen seien, und die gesamte Masse einander äusserst feindlich gegenüber stehen — nicht nur kritisiert, sondern auch vielfach verspottet. Dann behauptete Marx: „Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozess auffasst, den Einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, so sehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag." [2] In diesem Sinne sprach auch Engels: „Wenn es also darauf ankommt, die treibenden Mächte zu erforschen, die — bewusst oder unbewusst, und zwar sehr häufig unbewusst — hinter den Beweggründen der geschichtlich handelnden Menschen stehn und die eigentlichen letzten Treibkräfte der Geschichte ausmachen, so kann es sich nicht so sehr um die Beweggründe der Einzelnen, wenn auch noch so hervorragenden Menschen handeln, als um diejenigen, welche grosse Massen, ganze Völker und in jedem Volke wieder ganze Volksmassen in Bewegung setzen." [3]

Allerdings leugneten auch Marx und Engels die historische Bedeutung der Helden, so spielten sie doch selbst die Heldenrollen im historischen Drama, und setzten die grossen Massen in Bewegung.

[1] Kapital (1. B., S. 385, N. 89).
[2] Ibidem (Vorrede zur ersten Auflage, S. VIII).
[3] Ludwig Feuerbach (S. 46).

5. Aussereuropäische und europäische Kulturformen.

Buckle hat — wie wir gesehen haben — die metaphysische Methode verworfen. Er war der naiven Meinung — die selbst von den Gegnern der Metaphysik[1] längst aufgegeben worden ist — dass jene einzig und allein subjektiv verfahre. Um aber die Geschichte verwissenschaftlichen zu können, muss eine objektive Methode eingeführt werden. Er nannte dieselbe die historische Methode. Wo soll aber das Objektive in der Geschichte gesucht werden? Der historische Naturalismus wies auf die natürliche Umgebung hin, in der die Geschichte sich abspielt. Die Natur ist eine objektive Erscheinung, in der nicht Laune und Willkür, sondern Beständigkeit und Regelmässigkeit vorherrschen. Die Erklärung der Geschichte durch die Natur müsste also auch eine historische Gesetzmässigkeit feststellen.

Allerdings gibt es in der Natur selbst eine Reihe von Erscheinungen, die dank ihrer auffallenden Willkürlichkeit von einer wissenschaftlichen Erklärung entschlüpfen. Es sind diese bekanntlich die meteorologischen Phänomene. Schopenhauer sah gerade im historischen Prozess nur „vorübergehende Verflechtungen einer wie Wolken im Wind beweglichen Menschenwelt, welche oft durch den geringfügigsten Zufall ganz umgestaltet werden".

Der historische Naturalismus musste seinem Prinzip nach — konsequent ist er noch von Niemanden durchgeführt, vielleicht auch nicht durchgedacht worden — eigentlich vom Menschen in der Menschengeschichte absehen. Buckle — wie schon vor ihm Auguste Comte — sahen aber gerade im Menschen die letzte Ursache der historischen Dynamik. Allerdings nicht im einzelnen Menschen. Der einzelne Mensch wie die gesamte Natur schien dem Historiker stationär zu sein. Die Evolution als eine universale Formel, welche Lyele auf die anorganische Natur, Darwin auf die organische angewendet haben, sollte ihm — wie Prof. L. Stein bemerkte[2] — noch fremd geblieben sein.[3] Indem aber Buckle das gewaltige Wachstum des menschlichen Geistes dem konstanten Charakter der Natur gegenüberstellte,[3] scheint er vielmehr Wundts Gedanken von der „Schöpferischen Synthese" antizipiert zu haben, nach welcher bekanntlich die geistige Energie im Wachsen begriffen ist, während die materielle sich qualitativ immer gleich bleibt.

[1] Siehe z. B. Lewes Einleitung zu seiner Geschichte der Philosophie.

[2] Die soziale Frage im Lichte der Philosophie (S. 49). [3] G. d. Z. (I, 1, 120).

Nun gingen die Materialisten des XVIII. Jahrhunderts und die auf sie folgenden Oekonomisten in ihren sozialen Betrachtungen gerade vom Menschen und seinen Bedürfnissen aus. Inwieweit aber hier die Rede von den menschlichen Bedürfnissen gewesen war, wenn auch nur von den elementaren, kam wieder das subjektive Moment zum Vorschein. Mit der metaphysischen Methode wurde aber auch und hauptsächlich die psychologische aufgegeben. Zumal konnten auch die Massenerscheinungen, die Buckle als das Wesen der Geschichte erklärte, nicht aus der individuellen Psychologie deduziert werden; die Massen- und die Völkerpsychologie als Wissenschaft existierten zu jener Zeit noch nicht.

Aus demselben Grunde fand sich Buckle gezwungen, von dem Einfluss der „moralischen Gefühle und Leidenschaften“[1] gänzlich zu abstrahieren. Das ist ein subjektives Gebiet, das von seinen Bestrebungen am fernsten lag. Sonst müsste er ja von vornherein auf eine wissenschaftliche Interpretation der Geschichte verzichten. Tugendhafte oder lasterhafte Beweggründe sind weder zählbar noch messbar, lassen sich überhaupt nicht genau bestimmen.

Dann aber sah auch Buckle in der moralischen Seite der Menschengeschichte nur etwas Sekundäres, Abgeleitetes. Er war in dieser Hinsicht ein konsequenter Schüler der Aufklärer aller Zeiten; besonders aber konnte er hier vieles von Adam Smith, Quetelet und Montesquieu gelernt haben. Waren schon alle Aufklärer der Ansicht, dass alle Moralpredigten nichts zur Verbesserung des Menschengeschlechtes und seiner Schicksale beigetragen haben, so machte Adam Smith den Versuch — von dem Buckle sich begeistern liess[2] — die wichtigsten Tatsachen im sozialhistorischen Leben der Menschen einzig und allein aus dem Selbstinteresse zu deduzieren. Quetelet lehrte — und Buckle war mit ihm einverstanden — „dass die Gesellschaft das Verbrechen verbreitet, und dass der Verbrecher nur das Werkzeug ist, der es vollzieht.[3] Aber auch die sogenannten guten Handlungen sind weder selbständig noch selbstverständlich, sie müssen erst erklärt und deduziert werden. Helvetius und Adam Smith, vor ihnen de la Rochefaucold, waren darin einig. Skeptisch wie diese waren, glaubten sie doch an das Wort der Bibel, dass „alles Trachten des Menschenherzens bös ist von seiner Jugend an“.[4] Der Katholizismus verteidigte diese Meinung mit grossem Eifer und zwar folgerichtig. In der Tat, vom

[1] G. d. Z. (I, 1, 487). [2] Ibidem (II, 435). [3] Ibidem (I, 1, 30).
[4] Genesis (6,5).

Standpunkt des zum Kommunismus tendierenden Urchristentums betrachtet, muss die sämtliche menschliche Gesellschaft, die bürgerliche nicht minder als die feudale, nicht anders erscheinen, als etwas von Grund aus Böses, als Erzeugung des Teufels — Civitas diaboli Merkwürdig dabei ist nur, dass der Katholizismus gerade darin die Rechtfertigung der realen Ungerechtigkeit fand und den Kampf mit dem Teufel in ein weniger reales und also auch weniger gefährliches Gebiet verlegte. Montesquieu leugnete auch, dass der Katholizismus, das Christentum überhaupt, an die Emanzipation der Sklaven irgendwelchen Anteil genommen hat. Nicht durch moralische Beweggründe, sondern durch rein egoistische sei diese Tat vollzogen worden.[1]

Buckle ging in dieser Richtung noch einen Schritt weiter. Nicht nur kann die Sittlichkeit nicht als die letzte Ursache der sozialen Entwicklung betrachtet werden, sondern jene entwickelte sich überhaupt nicht. Die sittlichen Fähigkeiten seien von stationärem Charakter. Ueberhaupt seien es auch alle menschlichen Fähigkeiten. Denn, wir haben — wie Buckle meinte — „keinen entschiedenen Grund zu behaupten", dass die sittlichen und intellektuellen Fähigkeiten der Menschen „grösser sein müssen bei einem Kinde aus dem zivilisierten Teil in Europa, als bei einem, welches in dem wildesten Teil eines barbarischen Landes geboren worden".[2] Allerdings unterliegt es heutzutage keinem Zweifel, dass zwischen dem Organismus des Kulturmenschen einerseits und demjenigen des Barbaren andererseits ein bedeutender Unterschied vorhanden ist, und zwar vor Allem im Bezug auf die Feinheit und Ausbildung des Zentralnervensystems. Es ist aber damit noch nicht gesagt, dass diese Umänderung nicht bloss einen Teil des allgemeinen Vorgehens im sozialen Organismus ausmacht.

Ebensowenig aber wie die sittlichen Fähigkeiten sollen auch die sittlichen Prinzipien im Wachsen begriffen gewesen sein. Während die Prinzipien der Wissenschaft sich immerfort entwickelt haben, seien diejenigen der Moral dieselben, welche schon die „Alten" hätten.[3] Es ist aber nicht einzusehen, wer eigentlich unter diesen „Alten" gemeint ist. Sind es die Völker des klassischen Altertums, die der alten orientalischen Despotien oder gar die der Vorgeschichte? In den beiden letztern Fällen waren die Prinzipien der Moral nicht nur nicht dieselben, die wir haben, sondern grundverschieden von

[1] Lettres persanes (pag. 106-7). [2] G. d. Z. (I, 1, 110); vergleiche Stein: Die soziale Frage etc. (S. 40). [3] G. d. Z. (I, 1, 154).

diesen. Man erinnere sich zum Beispiel an Antropophagie, an Menschenopfer, Kasteneinteilung, Sklaveninstitution. Die letztgenannte bildete auch die Grundlage des klassischen Gemeinwesens und wurde noch von dessen letzten Vertretern verteidigt. Gewiss beweist diese Verteidigung seitens der grossen Denker Griechenlands, dass man hier schon an die Gerechtigkeit der Sklaverei zu zweifeln begann, das sich schon die neuen moralischen Prinzipien herauszubilden anfingen. Aber eben hier war es auch, wo neben den Prinzipien der neuen Moral auch diejenigen der neuen Wissenschaft entstanden sind.

Buckles Negierung der Bedeutung der Moral in der Geschichte mag aber wenigstens teilweise noch mit folgendem Umstand zusammenhängen. Für ihn bestand augenscheinlich die allerbedeutendste und allerwichtigste Aenderung, die die Menschengeschichte kannte, im Uebergang von der feudalen zu der bürgerliche Gesellschaft. Die von Karl Marx klassisch geschilderte Genesis des Kapitals im klassischen Lande des Kapitalismus beweist uns zur Genüge, wie wenig bei jenem Uebergang moralische Motive mitgewirkt haben.

Derselbe Umstand sollte vielleicht Buckle auch auf den Gedanken geführt haben, dass die historische Dynamik ebenso wenig aus der Natur, wie aus der Moral zu erklären ist. In der Tat, die angedeutete grosse Aenderung trat ins Leben der europäischen Völker ein, ohne wie es scheint, von der kleinsten geologischen oder meteorologischen Aenderung begleitet gewesea zu sein.

Allerdings trat bei dem behandelten Uebergang eine grosse Aenderung in unseren geographischen Kenntnisse ein. Man entdeckte Amerika. Sind aber nicht alle unsere Kentnisse überhaupt zu dieser Zeit ungewöhnlich bereichert worden? Dies eben wurde in Adam Smiths „Nationalreichtum" hervorgehoben. In diesem Werke hat Buckle nicht nur „die besondern Vorteile, die Europa von der Entdeckung Amerikas und der Umseglung des Kaps der guten Hoffnung hatte"[1] kennen gelernt, sondern noch etwas wichtigeres, und zwar „den Einfluss von Erfindungen und Entdeckungen auf eine veränderte Machtverteilung unter die verschiedenen Klassen der Gesellschaft".[2] Also soll das Prinzip der sozialen Dynamik in dem entwicklungsfähigen menschlichen Wissen, nicht aber in der sich immer gleich bleibend sollenden menschlichen Eigenschaften gesucht werden.

Pascal antizipierte in folgenden Worten den Gedanken Buckles. Er sagte: „Die Erfindungen der Menschen schreiten von Jahrhundert

[1] G. d. Z. (II, 231). [2] Ibidem.

zu Jahrhundert fort. Die Tugend und Bosheit der Welt bleibt im allgemeinen derselbe."[1] Bleibt aber der moralische Zustand derselbe, was hilft es, dass der intellektuelle sich ändert, dass dadurch die Lebensbedingungen sich bessern? Werde auch der Mensch nicht mehr ökonomisch gezwungen sein, Diebstähle und Mordtaten zu vollziehen, so müsse er doch trotzdem seine innere Bosheit auf irgend welche Weise geltend machen. . . So etwa folgerte Pascal.

Um dieser Art Folgerungen umgehen zu können, musste Buckle die seinem Gedankengange nicht allzufern liegende Annahme vom bösen Charakter des innern Menschen verwerfen. Pascal ging eben in seinem ganzen Denken von dieser Annahme aus, die sich bei ihm nicht nur auf die Autorität der Kirche stützte, sondern auch auf die sämtliche Erfahrung seines tief rebellischen Wesens. Der grosse Moralist betrachtete die Moral überhaupt als ein absolutes unbegreifliches Mysterium, als ein Gottesgnadentum. In der lebendigen, blutheissen und leidenschaftsvollen Menschennatur konnte er keine Spur von Moralität entdecken, — er war weitsichtig genug, aber auch sein ganzes Denken und Fühlen war lebendig, blutheiss und leidenschaftsvoll.

Viele unter den Menschenkindern mussten wenigstens einmal in ihrem Leben den grauenhaften und schrecklichen Moment durchleben, wo alle Lebensabgründe sich mit einem Male auftun und ein schaudererregendes Schauspiel den Augen vorführen. Wenige aber unter den Schriftstellern besassen das grosse Talent, uns etwas Neues von dem, was sie dort erblickt haben, mitzuteilen. Die meisten konnten dies nicht mehr wiedergeben, allzumächtig, allzuüberwältigend und erdrückend waren die Eindrücke; was sie uns zu schildern vermochten, waren bloss Alltags-Erlebnisse, auf die manche Lebens-Prinzipien begründen zu können wähnen. Buckle deduzierte die sogenannten bösen Handlungen — im Gegensatz zu den Theologen und in Uebereinstimmung mit Quetelet und andern — einzig und allein aus den *gegebenen* sozialen Zuständen. Denn, „was die Theologen auch sagen mögen — meinte er — die Menschheit hat im Ganzen viel mehr Tugenden als Laster und in jedem Lande sind gute Handlungen häufiger als schlechte".[2] Der innere Mensch sei also gut, wie der Apostel gelehrt hat, nur sei aber die Sünde nicht — wie dieser glaubte — im Fleische verwoben und also unüberwindlich. Der Apostel, in dessen feurigen Seele die wilden Leidenschaften sausten und brausten, musste

[1] Pensées (2. 17, 108). [2] G. d. Z. (I, 1, 189).

die Sünde als etwas naturnotwendiges, verhängnisvolles betrachten. Die laue liberale Schule dagegen will die Quelle aller Sünde weder im Fleisch noch in der Seele, nicht in der von Natur und Geschichte gegebenen Menschennatur überhaupt, suchen, sondern ausschliesslich in den sozialen Bedingungen, die, wenn auch strengen Gesetzen unterworfen, dennoch umänderlich und entwicklungsfähig sind.

Da, — wie gesagt — Buckle die Ursache aller sozialer Umänderungen, den Gedanken Adam Smiths verallgemeinernd, in der zu jeder gegebenen Zeit vorhandenen Masse von „Erfindungen und Entdeckungen“,[1] von Kenntnissen überhaupt, erblickte, gewann er ein gewissermassen objektives Prinzip der sozialen Dynamik. Gewiss sind „die wichtigen Tatsachen“, die das „mechanische Wissen“ beanlangen, von den Geschichtsschreibern „vernachlässigt und die unwichtigen aufbewahrt worden“. Es sei aber nicht zu bezweifeln, dass man einst „die Nachrichten von diesem Wissen“ aufsammeln und „durch wiederholte Verallgemeinerung alle Gesetze, welche den Fortschritt der Zivilisation leiten“, feststellen können werde.[2]

Da aber im Leben der aussereuropäischen Völkerschaften sich der angedeutete Uebergang von der feudalen zur bürgerlichen sozialen Ordnung nicht — oder noch nicht — stattgefunden hat, so war Buckle von vornherein geneigt gewesen anzunehmen, dass jene überhaupt unfähig zur Entwicklung seien. Man brauchte also gar nicht deren Kenntnisse zu sammeln, da sie fast keine besitzt zu haben scheinen. Eine stationäre Kultur werde sich aber am besten von einem stationären Faktor, und zwar von der Natur ableiten lassen. Hier sollten also eigentlich die historischen Naturalisten auch Recht haben. Buckle bildete aber im Grunde genommen nur den Gedanken von Auguste Comte um, nach dem die Statik in der Soziologie vom „milieu biologique“ abhänge, nämlich von Rasse, Boden und Klima. Das „milieu biologique“ ging bei Buckle ins geographische über, von dem die stationär gewesen sein sollenden Kulturformen in den aussereuropäischen Ländern einzig und allein bedingt würden.

Die menschliche Energie und Vernunft — meinte Buckle ferner — könnten sich in den angedeuteten Ländern nicht entfalten, daher wäre auch da jeder wirkliche und dauerhafte Fortschritt unmöglich.[3] „Die menschliche Tatkraft“ würde ganz und gar von der überwältigenden Grossmacht der umgebenden Natur zurückgedrängt.

---

[1] Ibidem (197). [2] Ibidem (196). [3] Ibidem (45).

Es war aber nicht die direkte Einwirkung von Klima, Nahrung und Boden auf den einzelnen Menschen."[1] von der Buckle in seinen Untersuchungen ausging. Er meinte sogar, gemäss dem Zustande der Wissenschaft zu seiner Zeit liesse sich nicht Entschiedenes über diesen Punkt aussagen Das, was er erstrebte, war eigentlich über die „indirekte Einwirkung" jener Erscheinungen etwas Definitives herauszufinden, „d. h. über ihre Einwirkung auf einzelne Gemüter, vermittelst der sozialen und ökonomischen Organisation".[2] Denn, „Klima, Nahrung und Boden beeinflussen hauptsächlich die Ansammlung und Verteilung des Reichtums".[3]

Wohl war es schon längst bekannt, dass die Volkswirtschaft mit dem geographischen Charakter des Landes zusammen- und von ihm gewissermassen abhängt. Schon der Humboldtsche „Kosmos" enthielt eine ganze Reihe von Beweisen für diese Behauptung. Aber erst Buckle wollte diesen Zusammenhang fast zu einem Naturgesetz erheben. Zu diesem Zwecke entlehnte er bei der klassischen politischen Oekonomie nicht nur den Gedanken von der Bedeutung der Oekonomik in der Geschichte, der sozial-ökonomischen Organisation überhaupt. Auch die bekannte hauptsächlich von Robert Malthus entwickelte Bevölkerungslehre wurde herbeigeholt. Diese soll uns nun die Beziehungen der Natur zu der Menschengeschichte erklärlich machen.

Schon der grosse Metaphysiker Griechenlands, Platon, richtete sein tief blickendes Auge auf das schwierige Problem, welches das Erscheinen des Proletariats auf die Arena der Geschichte zu begleiten pflegt. Das Proletariat bringt mit sich eine Uebervölkerung, welche eigentlich nur von relativem Charakter ist, die viele aber geneigt sind, als eine absolute anzusehen. In der Tat, ist auch aller Wahrscheinlichkeit nach eine absolute Ueberbevölkerung nicht absolut unmöglich, allenfalls nicht undenkbar, so ist es doch nicht minder wahrscheinlich, dass die Geschichte bis auf den heutigen Tag nur die relative, von der jedesmal gegebenen sozial-ökonomischen Organisation abhängige Ueberbevölkerung kennt. Die in Altgriechenland eingetretene Ueberbevölkerung war keine alleinstehende Erscheinung, sondern wie überall ein notwendiges Glied in der Kette des sozialen Geschehens. Platon wollte aber diese Kette nicht als eine unbrauchbare proklamieren und negieren, sondern reparieren und reformieren. Daher war es auch natürlich, dass er, Malthus anti-

[1] Ibidem (I, 2, 291, N. 142). [2] Ibidem.
[3] Ibidem (I, 1, 112).

zipierend, die Bewohner seines hypothetischen Staates „nicht über ihr Vermögen Kinder zeugen“ liess, und zwar „aus Furcht vor Armut oder Krieg.“ [1]

Fast überall aber, wo eine sogenannte Ueberbevölkerung sich einstellte, pflegte Malthus antizipiert zu werden. Im Grunde genommen, war jene — und ist es heute noch — das sicherste Sympton der im Verfall begriffenen sozial-ökonomischen Organisation, innerhalb deren die böse Krankheit entstand. Es war aber einfacher, den armen Klassen, welche in den historischen Kasten-, Stände- und Klassengesellschaften einzig und allein an jener zu leiden haben, Malthusianismus zu predigen, als die soziale Grundlage anzugreifen.

Selbst in der altjüdischen Literatur, wo der Malthusianismus am wenigsten Boden fassen konnte, da er in tiefstem Widerspruch zu dem ganzen Geiste derselben stand, scheinen die sozialen Umstände einige malthusianische Töne herausgepresst zu haben. So sagte zum Beispiel Jesus Sirach: „Begehre nicht einen unnützen Haufen Kinder, und erfreue dich nicht über gottlose Söhne.“ Freilich sind hier nicht soziale, sondern gottesfürchtige Motive angegeben worden; aber es ist ja gar keine leichte Aufgabe, mit sich über die wirklichen Motive des eigenen Denkens und Handelns ins Klare zu kommen.

Dann waren die kommunistischen Sekten im alten Judentum — die Essäer und die Theurapeuten, eifrige Malthusianer, freilich nur in Bezug auf sich selbst. Ohne Enthaltsamkeit konnte auch unter den damaligen Umständen ihre kommunistische Einrichtung nicht dauerhafter als die bizarre Pflanze des Propheten sein, „welcher in einer Nacht ward, und in einer Nacht verdarb“, oder wie der Kommunismus der urchristlichen Gemeinden, der ebenso schnell verschwand, wie er entstand. Dagegen verstand es die römische Kirche und nicht weniger die griechische durch das malthusianisch eingerichtete Mönchtum der Ueberbevölkerung der Armen Schranken zu legen. Der Protestantismus hat das Mönchtum aufgelöst und das Kapital hat die notwendigen Arbeiterhände erhalten. Aber der kapitalistische Gott, Mammon, forderte noch mit grösserer Strenge und Härte als der katholische malthusianische Diener.

Dies wurde schon im XVIII. Jahrhundert von Voltaire wohl begriffen, und Buckle sagte von ihm, er habe Malthus antizipiert. [2] Während Montesquieu, den Buckle zu einem Genius ernannte, sich über die Abnahme der Bevölkerung bitter beklagte, dem Protestan-

[1] Der Staat (B. II). [2] G. d. Z. (I, 2, 276).

tismus dagegen, der in Gegensatz zu den andern Religionen, besonders zum Katholizismus, das Wachstum der Bevölkerung begünstige, lobspendete [1] — während dies schlug der wirkliche Genius des Bürgertums ganz andere Töne an. Sein scharfes Auge erkannte schon damals in der noch amorphischen Masse des sogenannten „tiers état" eine weitgehende Differenzierung; die „Familienväter" und die „honnêts gens" können und sollen nicht mit der „Canaille", mit den „Schustern und Dienstmädchen" gemeinschaftliche Sache haben. [2] Um das Privateigentum keiner Gefahr auszusetzen, soll der Schöpfer am Himmel nicht abgeschafft, der Monarch auf Erden nicht entlassen werden. Wenn der feurige Wahrheitssucher Pascal sagte: „Ohne Zweifel ist die Gütergemeinschaft gerecht." [3] so bemerkte der habgierige Gutsbesitzer Voltaire dazu: „die Gütergemeinschaft ist nicht gerecht, es ist nicht gerecht, dass, wenn die Teilung geschehen, fremde Lohnknechte, die mir bei der Ernte helfen, davon ebensoviel erhalten, wie ich." [4] Da aber der grosse Haufen allzu gross werden kann, und dadurch gezwungen sein, den himmlischen und irdischen Mächten trotzend, einen Anschlag auf das heilige Recht des Eigentums zu machen — muss notwendigerweise Malthusianismus gepredigt werden. Buckle sagte mit Begeisterung: „Nichts kann die Art und Weise übertreffen, in der er (d. h. Voltaire) sich dem unwissenden Glauben seiner Zeit widersetzt, dass alles zur Vermehrung des Menschengeschlechts getan werden müsste." [5] Buckle war ein Humanist gewesen, und er sagte mit Voltaire: „Le point principale n'est pas d'avoir du superflu en hommes, mais de rendre ce que nous en avons le moins malhereux qu'il est possible." [6] Er fand sogar, dass die Bevölkerungslehre von Malthus eine höchst günstige für die niedern Klassen sei, und zwar dadurch, dass diese „Entdeckung" der Gesetze des Arbeitslohnes „den Begriff der Dankbarkeit aus dem Geldverhältnis zwischen Arbeitgebern und Arbeitern entfernt (habe) und die Einsicht herbeigeführt, dass Diener und Arbeiter, die Lohn empfangen, nicht mehr Ursache zur Dankbarkeit haben, als die, welche sie bezahlen." [7] Das Werk über die Bevölkerung von Malthus — meinte er ferner —

[1] Vergleiche Lettres persanes (pag. 163).
[2] Vergleiche D. Fr. Strauss: Voltaire, 3. Auflage, S. 330 u. f.).
[3] Pensées (1, 9, 8). [4] Ibidem (Anmerkungen, 1, 40).
[5] G. d. Z. (I, 2, 276, N. 121).
[6] Ibidem.
[7] Ibidem (II, 442).

mache „nicht nur Epoche in der Geschichte des spekulativen Denkens, sondern habe auch schon bedeutende praktische Resultate hervorgebracht und werde ohne Zweifel noch bedeutendere hervorbringen.“ [1]

Karl Marx, der vom historischen, dynamischen Prinzip so überwältigt war, dass er nur selten auf das Ewige, Statische sein Auge richtete, wollte nur eine ausschliesslich historische, relative Ueberbevölkerung zulassen. Buckle dagegen, an die Ausführungen der klassischen Oekonomisten und deren Epigonen — mit denen seine ganze Denkweise aufs engste verbunden war — anknüpfend, glaubte in der Geschichte einzig und allein eine absolute, naturnotwendige, nicht historisch bedingte Ueberbevölkerung zu sehen. Dass er dadurch eine Sünde gegen seine eigene historische Methode beging und also in Widerspruch mit sich selbst geriet, ist offenbar.

Buckle behandelte die Frage des Arbeitslohnes, und kam zum Schluss, „dass am Ende die Lohnfrage eine Bevölkerungsfrage ist.“ Er meinte, „die Höhe des Lohnes, den jeder Arbeiter empfängt, müsse sich vermindern, wie die Zahl derer wächst, die Anspruch darauf machen.“ Wovon aber hängt das Wachstum der Bevölkerung, respektiv der Arbeiterbevölkerung, hauptsächlich ab? — Von den „gewöhnlichen Nahrungsmitteln.“ Dort, wo diese „billig und im Ueberfluss“, „wird die Bevölkerung schneller zunehmen,“ als wo sie „teuer und spärlich vorhanden sind.“ Ebenso „wird der durchschnittliche Zustand des Lohnes“ im erstern Falle „niedriger sein als im letztern, bloss weil der Markt reicher mit Arbeit gefüllt ist.“ [2]

Fragt man nun: Wo sind eigentlich die Bedingungen gegeben, die dazu notwendig sind, um die „gewöhnlichen Nahrungsmittel billig und im Ueberfluss“ zu produzieren? Da lautet die Antwort: Die heissen Landstrichen sind es; dort wird also die Bevölkerung immer im Steigen, der Arbeitslohn dagegen immer im Sinken begriffen sein. Umgekehrt in den kältern Landstrichen. [3]

Also stehen „die Gesetze des Klimas vermittelst der Nahrung mit den Gesetzen der Bevölkerung und deswegen mit den Gesetzen der Verteilung des Reichtums in Verbindung.“ [4] Mit anderen Worten: Die Zahl der Bevölkerung und die Grösse des sogenannten Arbeitsfonds sollen Naturgesetzen unterworfen sein. Man kennt diesen Gedankengang, angedeutet in der klassischen Oekonomie wurde er von deren Nachzüglern, auch von John Stuart Mill, besonders aber von den kapitalistischen Apologeten vulgarisiert und dogmatisiert.

[1] Ibidem (422). [2] G. d. Z. I, 1, 49) [3] Ibidem. [4] Ibidem (51).

Es wird nach diesem Gedankengange einerseits angenommen, dass die Zahl der Bevölkerung von der Summe der von Natur gegebenen Nahrungsmittel abhängig ist. Also soll von der vorhandenen sozial-ökonomischen Organisation abstrahiert werden; Mensch und Natur stehen sich einander direkt gegenüber. Andererseits aber wird hier zugelassen, dass die gesellschaftliche Spaltung schon da ist. Das Klima bedingt die Summe der Nahrung, die Nahrung — die Zahl der Bevölkerung, die Bevölkerung — die Grösse des Arbeitslohnes — woher ist aber der Arbeitslohn selbst gekommen? Klima, Nahrung, auch Bevölkerung sind Begriffe, die keine soziale Organisation voraussetzen, Arbeitslohn aber ist ein Begriff, der ohne derselbe undenkbar ist.

In den historischen Gesellschaften, die auf Klassengegensätze gegründet sind, wird die Zahl der Bevölkerung, oder richtiger gesagt, deren grösster Teil, nämlich der Arbeiterbevölkerung, viel mehr von der Grösse des Arbeitsslohnes bestimmt sein, als umgekehrt. In den vorhistorischen Gesellschaften aber, bevor die Auflösung des Gemeinbesitzes stattfand, war kein Arbeitslohn überhaupt, da es noch keine Klassenspaltung gab.

Klassenspaltung und Arbeitslohn können nicht als Atribute der sozialen Substanz betrachtet werden, sondern als Accidentien oder Modi, die historisch entstanden sind. Wie aber sind sie entstanden? Buckle sagte: „Im Allgemeinen können wir sagen, nach dem die Erzeugung und Ansammlung von Reichtum einmal ordentlich begonnen hat, wird er sich unter zwei Klassen verteilen, eine die arbeitet, und eine die nicht arbeitet, und diese wird die gescheitere, jene die zahlreichere sein.“ [1] Es scheint, als ob Buckle durch die Gescheidtheit der Minorität uns die soziale Differenzierung erklären wollte. Sollte auch dieses Problem sich einer gescheiteren und tiefern Erklärung erfreuen, so ist doch eins klar, dass es sich hier nicht um eine Naturnotwendigkeit handelt.

Die geistige Differenzierung begleitete die soziale Differenzierung. Dass jene dieser vorausging ist höchstens eine Möglichkeit, keine Notwendigkeit aber, geschweige eine Naturnotwendigkeit.

Buckle wie übrigens auch die klassische und vulgäre Oekonomie sahen aber im Grunde genommen in der Klassenentstehung nichts besonders Problematisches. Diese historische Erscheinung schien ihnen gerade daher natürlich zu sein, weil die Objekte ihrer Untersuchungen

[1] G. d. Z. (I, 1, 46—7).

ausschliesslich die historischen Gesellschaften waren, nicht aber die vorhistorischen oder gar die zukünftigen. Da nun „die Geschichte aller bisherigen Gesellschaften die Geschichte von Klassenkämpfen ist," so galten die Klassengegensätze als etwas Selbstverständliches, der Menschheit Adæquates. Man sah aber nicht ein, dass gerade in den behandelten Gesellschaften, in den historischen namentlich, am wenigsten von einem natürlichen Wachstum der Bevölkerung, oder von einer absoluten naturnotwendigen Ueberbevölkerung, die Rede sein kann. Die Verwechslung von historischen Tatsachen mit natürlichen rächte sich durch die falsche Anwendung auf jene natürlicher Gesetze.

Allerdings konnte die Ursache, wenigstens eine der Ursachen, welche die Auflösung des urkommunistischen Gemeinwesens veranlasst haben, die verschwundene Uebereinstimmung zwischen der Bevölkerung und der Nahrung sein. In den später gekommenen Gesellschaften aber, wo jene von der gegebenen sozial-ökonomischen Organisation streng reguliert wird, hängt eine eintretende Ueberbevölkerung nicht von der Summe der vorhandenen Nahrung ab, sondern vielmehr vom dem System der Verteilung der Nahrung, welches dann mit dem System der Produktion eng verbunden ist. Am wenigsten kann diese Behauptung durch die von Buckle angeführten Beispiele widerlegt werden.

Eins dieser Beispiele ist die sogenannte Ueberbevölkerung Irlands in der ersten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts. Es liess sich hier zu der angedeuteten Zeit einerseits ein merkwürdiges Wachstum der Bevölkerung, anderseits eine nicht minder merkwürdige Armut unter den arbeitenden Klassen bemerkbar machen.

Selbstverständlich lag die Versuchung nur allzunahe, einen kausalen Zusammenhang zwischen diesen beiden Erscheinungen zu konstruieren. Was — sagte man sich — könne man mit dem „Elend der Iren" anfangen, da es naturwendig aus deren absoluten Ueberbevölkerung folge? Irland wurde sogar als das gelungenste und klassische Beispiel für die Ansichten der klassischen und vulgären Oekonomie betrachtet. Hier sollte der geeigneteste Platz sein, wo Malthusianer über „die sittliche Enthaltsamkeit", Neumalthusianer und auch Nichtmalthusianer über „die unsittliche Unenthaltsamkeit" Predigten halten könnten. Aber „das irische Genie erfand eine ganz neue Methode, ein armes Volk tausende von Meilen vom Schauplatz seines Elends wegzuhexen." [1] Buckle sagte, in den letzten

[1] Karl Marx: Das Kapital (1, 737).

Jahren gewannen die Dinge in Irland „durch Hungerpest und Auswanderung ein ganz anderes Aussehen.“ [1]

Wäre es wirklich so gewesen, wie Buckle behauptet, dann hätte er mit der „orthodoxen Oekonomie“ vielleicht Recht behalten. Aber im Jahre 1846 begann nach der merkwürdigen Ebbe die ebenso merkwürdige Flut der irischen Bevölkerung. Später mit 20 Jahre nach dem „stets noch anschwellenden Exodus“ fand Karl Marx, „dass die relative Ueberbevölkerung heute so gross ist wie vor 1846, dass der Arbeitslohn ebenso niedrig steht und die Arbeitplackerei zugenommen hat, dass die Misère auf dem Land wieder zu einer neuen Krise drängt!!!“ [2]

Und dennoch ... Nicht weniger als zehn Jahre nach dem Beginn des „Exodus“ — der erste Teil der „Geschichte der Zivilisation“ erschien im Jahre 1857 — meinte Buckle beweisen zu können, dass das „Elend der Iren“ durch ihre Ueberbevölkerung, die dann ein Produkt der billigen Nahrung der untersten Volksschichten sein soll, sich genügend erklären lasse. Noch mehr als dies. Irland soll das von ihm aufgestellte „allgemeine Gesetz aufs augenfälligste“ [3] bestätigen. Wohl unterliegt es in den Augen Buckles keinem Zweifel, dass „das Elend der Iren“ „durch die Unwissenheit ihrer Herrscher, durch eine schmähliche Missregierung“ „immer erschwert worden“ [4] ist. „Die mächtigste Ursache liegt aber darin, dass der Arbeitslohn in Irland äusserst niedrig ist, weil die Vermehrung der Bevölkerung äusserst schnell vor sich geht.“ „Diese traurige Lage wäre die natürliche Folge von“ der „Wohlfeilheit“ und dem „Ueberfluss“ *der Kartoffel*. Denn „in Irland haben die arbeitenden Klassen länger als 200 Jahre vornehmlich von Kartoffeln gelebt.“ [5]

Die Naivität dieser Betrachtungsweise ist aber vielmehr „augenfällig“ als die in ihr enthalten sein sollende Bestätigung. Zugegeben, dass der durchschnittliche Arbeitslohn vom durchschnittlichen „Standard of life“ der arbeitenden Klassen abhängt, so ist es doch keineswegs einzusehen, warum die arbeitenden Klassen in Irland eine besondere Liebe für die Kartoffel gewonnen haben? Diese sind ja kein heimatliches Produkt, sondern in Irland ebenso wie in die übrigen Länder Europas eingeführt worden, warum sollten sie denn gerade dort zu einer durchaus „allgemeinen Nahrung“ werden, nicht

[1] G. d. Z. (I, 1, 59). [2] Das Kapital (I, 737).
[3] G. d. Z (I, 1, 58). [4] Ibidem (59). [5] Ibidem (58).

aber überall in Europa? Soll da etwa eine innere Wahlverwandtschaft stattgefunden haben, oder soll die Kartoffelnahrung nicht vielmehr die Folge als die Ursache des „Elends der Iren" sein?

In den 30. Jahren pflegt man gewöhnlich in der merkwürdigen Fruchtbarkeit Irlands — wie Quetelet sagte — ein Beispiel sehen, wie es auf ein Volk verderblich wirkt, wenn es den Mut verliert und unvorsichtig wird.[1] Prof. Niti kam umlängst auf diese Ansicht zurück.[2] In der Tat war die sozial-ökonomische Organisation Irlands, besonders in den letzten 200 Jahren — so ungefähr seit England „den Boden von Irland exportiert hat"[3] nach Karl Marx — oder seit die Kartoffel sich in Irland verbreitet haben — nach Buckle — am wenigsten dazu geeignet, den Mut und die Vorsicht zu befördern. Daher ist es auch zu begreifen, dass nach der Entvölkerung Irlands keine Besserung eingetreten ist, wie es vom Standpunkt der „orthodoxen Oekonomie" zu erwarten gewesen wäre. „Die Abnahme der Volksmenge war natürlich im grossen und ganzen von einer Abnahme der Produktenmasse begleitet," — wie Marx nicht bloss behauptet, sondern mit Ziffern in den Händen nachweist.[4]

Dass aber das „Elend der Iren" nicht in einem kausalen Zusammenhang mit der raschen Zunahme der Bevölkerung sich befand, ist auch aus folgendem Beispiel zu ersehen. Diese Zunahme ging — nach Quetelet[5] — in Irland zu rasch, in runder Summe jährlich 2.45, in Russland — nach demselben — dagegen langsam genug, nur 1.05.[6] Trotzdem ist die Lage in den beiden Ländern fast dieselbe. Dasselbe Elend auf dem Lande und in der Stadt, dieselbe chronische Hungersnot, wütende Epidemien, beständige Arbeitslosigkeit, und dann derselbe weisse und rote Ferror! Land und Freiheit — ist der Angstschrei, der durch das kleine Irland, wie durch das grosse Russland immer fortwährend drohend wiederhallt. — Der irische Fenian und der russische Revolutionär wollen ihr Ziel durch Gewalt erreichen, der Moralist Leo Tolstoi strebt zum selben Ziel, wenn auch mit andern Mitteln. Und ebenso wie die durch Hungerpest und Auswanderung hergerufene irische Entvölkerung trotz allen Behauptungen in Wirklichkeit „das irische Elend" nicht vermindern konnte, ebenso wenig

[1] „Sur l'homme" (1, III, 2).
[2] Vergleiche: Population and the social system (London, Sonnenschein, 1894).
[3] Das Kapital (1, 735). [4] Ibidem (731, und ferner). [5] Sur l'homme (1, VII. 4).
[6] Die Ziffern scheinen sich auf die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts zu beziehen.

kann das russische Elend durch entvölkernde Hungerpest und Auswanderung, Cholera und Krieg, Judenkrawalle und Revolutionäre-Niedermetzelungen überwunden werden.

Mehr aber als im kalten Irland, wo die billige Nahrung von aussen her gekommen ist, sollte doch im heissen Orient eine beständige Ueberbevölkerung bestehen müssen. Trotzdem siecht gerade hier die Bevölkerung fortwährend hin und nimmt beständig ab.[1]

Konstantinopel und Ispahan — sagte Montesquieu — würden bald zu Grunde gehen, wenn die Herrscher nicht fast in jedem Jahrhundert ganze Nationen dahin beriefen, um sie wieder zu bevölkern.[2] Etwas ähnliches macht sich auch in Mexiko bemerkbar.[3] Dagegen in England, wo bekanntlich das Klima nicht besonders günstig ist, die gewöhnlichen Nahrungsmitel nicht besonders billig sind, „geht — nach Buckle selbst — das Anwachsen der Bevölkerung etwas zu schnell."[4] Es ist also klar, dass die Ueberbevölkerung, wenigstens in der bisjetzigen historischen Periode, keineswegs als die direkte Folge der im Lande vorhandenen Summe von Nahrung betrachtet werden kann. Und selbst zur Zeit, als der Mechanismus des Austausches minder entwickelt war, die Nahrung noch gewissermassen vom Klima abhing, — in England z. B. ist diese Zeit schon längst vorüber — bestimmte nicht die Nahrung, sondern vielmehr die Verteilung des Reichtums das Wachstum der Bevölkerung. Die Quadriade Buckles: Klima (oder Boden), Nahrung, Bevölkerung, Verteilung des Reichtums lässt sich also in der Geschichte nicht durchführen. Sind schon Klima und Nahrung nicht unzertrennbar miteinander verbunden, man konnte die Nahrung von Auswärts her bekommen, so ist der Zusammenhang zwischen Nahrung und Bevölkerung unendlich lockerer, da jene schon längst monopolisiert, ungleich verteilt ist.

Direkt wird die Bevölkerung vielmehr von der Verteilung des Reichtums bedingt sein, als diese bedingen. Beide sind sie aber von den gegebenen Produktions- und Austauschsystemen abhängig. Von einem Naturgesetz im Sinne Buckles, von einer naturnotwendigen Abhängigkeit dieser Erscheinungen vom Klima kann die Rede nicht sein. Buckle selbst ging von Anfang an nur darauf aus, natürliche „Einflüsse" und natürliche „Bedingungen" nachzuweisen; erst im Laufe der Untersuchung scheint er auf den Gedanken gekommen zu sein,

---

[1] Quetelet (Ibidem, 1, III, 3). [2] Lettres persanes (page 159).
[3] Quetelet (ibidem, 1, III, 2). [4] G. d. Z. (I, 1, 57).

etwas als ein Naturgesetz der Verteilung des Reichtums hier entdeckt zu haben. Es hing dies mit seinem Grundbestreben zusammen, die aussereuropäischen Kulturerscheinungen, wie die orientalischen Despotien u. d. g., ausschliesslich als Naturprodukte zu betrachten. Es kam ihm daher vor allem darauf an, die erste Hälfte seiner Thesis beweisen zu können, namentlich dass dort, wo die Nahrung wohlfeil und im Ueberfluss vorhanden ist, die Bevölkerung wachsen, der Arbeitslohn dagegen sinken, die Reichtümer und also die Macht einzig und allein in den Händen der obern Klassen sich konzentrieren werden. Der Zusammenhang zwischen ökonomischer, sozialer und politischer Macht ist für ihn kein Geheimnis gewesen. Er blieb auch nicht bei dem Verteilungssystem stehen, er machte den Versuch, tiefer hineinzudringen. Dieser Versuch kann aber nicht als gelungen betrachtet werden, da er, die immanente Entwicklung der Menschengeschichte nicht genug ins Auge fassend, die Ursachen des Verteilungssystems in der Aussenwelt suchte. Die Aussenwelt enthält aber nur die notwendigen Bedingungen der Menschengeschichte, nicht deren Ursachen. Das wollte Buckle nur in Bezug auf die europäische Geschichte zugeben, während er die aussereuropäische aus der Natur deduzieren zu können glaubte. In Wirklichkeit aber kann die von der Natur gegebene billige Nahrung bloss als eine der Bedingungen der orientalischen sozialökonomischen Organisation und deren despotisch-sklavischen Charakters angesehen werden. Nur aber wirkte jene nicht durch die von ihr hergerufenen Ueberbevölkerung, wie Buckle annahm und — seinem ganzen Gedankengange nach — auch annehmen musste.

In der Tat, Buckle mit der orthodoxen Oekonomie einverstanden, betrachtete zwar die Arbeitskraft als eine Ware. Aber wie jene meinte auch er, dass „der Preis, der für die Arbeit bezahlt wird,“ wie der aller anderen Waren, vom Angebot und Nachfrage bestimmt werde.[1] Eine billige Nahrung könnte demgemäss nur dadurch zum Nachteil der Arbeiter wirken, dass sie das Angebot von Arbeitern steigere, mit anderen Worten, „eine absolute Ueberbevölkerung“ hervorrufe. Die Arbeitskraft muss aber — wie jede andere Ware nach der orthodoxen Oekonomie — auch einen Tauschwert besitzen, um den der Marktpreis — wie um den Tauschwert aller Waren — sich drehen sollte. Der Tauschwert der Arbeitskraft besteht bekanntermassen in

[1] G. d. Z. (I, 1, 49).

der Summe von Nahrung, die dazu notwendig ist, um die Arbeitskraft produzieren und reproduzieren zu können. Unter diesem Minimum kann der Arbeitslohn niemals herabsinken, ohne die Arbeitskraft überhaupt aufzuheben. Je billiger also die gewöhnlichen von den Arbeitern verbrauchten Nahrungsmittel sind, desto weniger Arbeitszeit wird der Arbeiter verbrauchen, um jene oder deren Aequivalent zu produzieren, desto grösser wird der Mehrwert sein; mit anderen Worten: desto mächtiger und bedeutender der Arbeitgeber, ohnmächtiger und unbedeutender der Arbeitnehmer.[1] Das Vorhandensein von billiger Nahrung und die Möglichkeit, Mehrwert zu schaffen, bedeutet aber noch keineswegs, dass dieser dadurch auch entstehen müssen wird. Die Entstehung des Mehrwerts „erheischt — wie Marx richtig bemerkt — eine ganze Reihe geschichtlicher Umstände."[2]

Zur Zeit, als die aussereuropäischen Kulturvölker in ihre geschichtliche Periode eingetreten sind, haben sie schon eine lange Vorgeschichte — welche von Buckle gänzlich ignoriert worden war — hinter sich. Längst hat der Mensch hier aufgehört Naturmensch zu sein. Auf allen Punkten ging schon der schonungslose Kulturkampf los. Man bekämpfte vermittelst der Technik die äussere Natur, der sozialökonomischen Organisation die innere Gleichheit, der Religion den Körper. Technik, sozialökonomische Organisation, Religion und später auch Metaphysik und Wissenschaft bekämpften allesamt mit Eifer und Wut den Geschlechtstrieb.

[1] Vergleiche Kapital (I, 1, 535 und ferner).
[2] Ibidem (538).

6. Intellektualismus und Industrialismus.

Hat Buckle den aussereuropäischen Menschen der Natur untergeordnet, so liess er dagegen den europäischen als einen mächtigen Naturbekämpfer auftreten. Während der Herr den ersteren gesegnet und zu ihm gesprochen hatte: „Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde an!" — so war es der zweite, dem gesagt worden ist: „Macht sie euch untertan!" Freilich nicht durch seine Frömmigkeit, oder durch die Rechtschaffenheit eines Herzens, auch nicht dadurch, dass sein Geschlecht zahlreicher als die übrigen Völker der Erde wäre, wurde er zum Erkorenen des Herrn. Die Vernunft allein war es, die seinen historischen Entwicklungsgang in einen völligen Triumphzug verwandelte, ihn immer vorwärts treibend, nie auf den errungenen Lorbeeren einschlafen lassend. Nur war es nicht die individuelle Vernunft, welche diese Wundertaten vollbrachte, sondern die soziale — die Summe von Kenntnissen, welche zu jeder Zeit gegeben ist und mit deren Hülfe der Mensch die Natur beherrscht. In den aussereuropäischen Kulturländern, wo diese Summe fast eine negative war, hinge der Mensch gänzlich von den natürlichen Gesetzen ab. Erst in Europa, wo diese Summe zu einer positiven geworden ist, gelang es dem Menschen, sich von der Herrschaft der Natur zu emanzipieren, und seine Entwicklung geistigen Gesetzen zu unterwerfen. Hier liegt die Ursache der gewaltigen Entwicklung der europäischen Kultur. In der Tat, „der einzige Fortschritt, der ein wahrhaft wirklicher ist, hängt nicht von dem Reichtum der Natur, sondern von der Tatkraft der Menschen ab."[1] „Die Kräfte des Menschen sind, so weit Erfahrung und Analogie uns leiten können, unbegrenzt; und nichts berechtigt uns, auch nur eine denkbare Grenze festzusetzen, wo der menschliche Verstand mit Notwendigkeit zum Stillstand gebracht werden müsste."[2]

Man sieht, dass Buckle von der „Tatkraft des Menschen" und von dem „menschlichen Verstand" so spricht, als ob die beiden Begriffe identisch wären. Es wird sich ferner zeigen, dass diese

[1] G. d. Z. (I, 1, 45). [2] Ibidem.

beiden Begriffe für Buckle keine abstrackten waren, dass er sich hinter ihnen lebendige soziale Kräfte dachte. Allenfalls erscheint die menschliche Tatkraft hier nicht als eine blinde stürmende und drängende Macht, etwa als der Schopenhauersche Wille zum Leben, sondern als etwas Vernünftiges, Zwecksetzendes und Zweckerreichendes.

Auch Karl Marx ging in seiner Geschichtsauffassung von der Tat aus, und zwar von der sozialen, die aber das Bewusstsein bestimmen, nicht von ihm bestimmt werden soll. Dann wäre nach jenem die ganze menschliche Geschichte, nicht — wie Buckle angenommen hat — bloss die europäische, als eine Offenbarung der menschlichen Tatkraft zu betrachten. Nirgends könnte die Natur die Rolle einer Ursache in der Geschichte spielen. Sie müsste sich mit der bescheidenen Rolle, nur eine Bedingung der menschlichen Entwicklung zu sein, begnügen. Schon im Jahre 1845 machte Marx der „materialistischen Lehre, dass die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen, also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind," folgenden Vorwurf: Diese Lehre — meinte er — vergesse, „das die Umstände eben von den Menschen verändert werden, und dass der Erzieher erzogen werden müsse".[1] Später mit 20 Jahren etwa war Marx derselben Meinung. Er sagte zusammen mit Vico, dass „die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheide, dass wir die eine gemacht und die andere nicht gemacht haben".[2]

Ferner werden in der Marx'schen Geschichtsauffassung alle soziale Erscheinungen als Widerscheine der „sozialen Praxis" betrachtet. Sozial-ökonomische und politische Organisation, Recht und Moral, Religion und Philosophie entsprechen dem gegebenen Zustand der Technik. Dass die verschiedenen Phänomene des sozialen Seins einander streng entsprechen, wurde von Buckle bloss angedeutet, keineswegs aber streng durchgeführt, vielleicht auch nicht einmal streng durchgedacht.

Gewiss kann heutzutage von einem empirisch durchgeführten Parallelismus weder in der Psychologie noch in der Soziologie gesprochen werden. Vor allem bleibt ein Residium übrig — ein unteres, auf dem der Materialismus baut, und ein oberes, von dem der Idealismus ausgeht — wo sich der Parallelismus nicht nachweisen lässt. Eben wie es nicht behauptet werden kann, dass allen gegebenen

[1] Marx und Feuerbach (Ludwig Feuerbach von Friedrich Engels, Anhang, S. 60). [2] Kapital (1. 385, N. 89).

Reizen Empfindungen entsprechen, so wenig kann man versichern, dass bei allen höhern Denkformen korrelative materielle Vorgänge im Zentralnervensystem stattfinden. Auch in der Soziologie und in der Geschichte ist bis jetzt der Parallelismus weder durchgeführt worden, noch wurde es überhaupt bewiesen, dass er durchgeführt werden kann. Trotzdem muss das wissenschaftliche Verfahren auf diesen beiden Gebieten notwendig dazu streben, den Zusammenhang zwischen den verschiedenen sozialen Erscheinungen und wie weit dieser Zusammenhang sich nachweisen lässt, aufzudecken. Denn, welcher Meinung man auch über die biologische Methode in der Soziologie sein mag, so unterliegt es doch keinem Zweifel, dass das wissenschaftliche Objekt der Soziologie und der Geschichte ausschliesslich soziale Organismen sind, keineswegs individuelle Atome. Der soziale Organismus muss aber nicht weniger als der individuelle eine organisierte Einheit mit sich darstellen, ohne die er überhaupt undenkbar ist.

Buckle — allerdings nicht er allein — hat mitgeholfen, den Begriff der sozialen Einheit herauszubilden. Freilich war dieser Begriff auch vor ihm dem menschlichen Denken nicht gänzlich fremd geblieben. Es kam aber darauf an, ihn in die Wissenschaft einzuführen und empirisch zu begründen. Nur ging Buckle in seinem Versuche, diesen bedeutenden Punkt seiner Untersuchungen nachzuweisen und zu beweisen, nicht in die Tiefe, sondern bloss in die Breite. Aber je ferner sein Auge umfassen wollte, desto mehr ging die Einheit zurück, drängten sich die Widersprüche in den Vordergrund. Denn was in der Tiefe eine Einheit ist, erscheint oben als eine Vielheit. Der Baum, der unten in die Erde nur eine Wurzel schlägt, verzweigt sich oben weit und breit.

Einen vollkommenen Parallelismus, oder richtiger gesagt, einen kausalen Zusammenhang, suchte Buckle nur zwischen der Natur in Aussereuropa — oder der Summe von Kenntnissen in Europa — einerseits und der sozial-ökonomischen Organisation andererseits, durchzuführen. Was nun die Politik anbelangt, so schien sie ihm etwa als eine extra-soziale Erscheinung, welche nach Willkür in die soziale Welt eingreift. Friedrich Engels ist in die Schule Hegels gegangen und hat sich den Satz gut eingeschärft: „Alles, was wirklich ist, ist notwendig, und alles was notwendig ist, ist wirklich.“ Der Hegelsche Satz — auf den Staat angewendet — sagt jener — heisst nur: „Dieser Staat ist vernünftig, der Vernunft entsprechend, soweit er notwendig ist: und wenn er uns dennoch schlecht vorkommt, aber

trotz seiner Schlechtigkeit fortexistiert, so findet die Schlechtigkeit der Regierung ihre Berechtigung und ihre Erklärung in der entsprechenden Schlechtigkeit der Regierten."[1]

Die Aufgabe des Historikers — wenn er wissenschaftlich verfahren will — muss also darin bestehen, Staatsregierung und Gesetzgebung als notwendige Glieder des gegebenen sozialen Organismus zu betrachten. Buckle als begeisterter Anhänger der Idee des Liberalismus wird an diesem Punkte ganz und gar subjektiv und also ganz und gar unwissenschaftlich. Er meinte, es gebe eine „Anklage, welche der Geschichtsschreiber gegen jede Regierung, die bisher bestanden hat, vorbringen *müsse*,"* und zwar sei es diejenige, dass jede Regierung „die Funktionen, die ihr zukommen, überschritten und bei jeder solchen Ausschreitung unberechenbaren Schaden angestiftet habe".[2] Als eine böse Macht stellte sich die Staatsregierung der Menschheit gegenüber, um sie nicht vorwärts kommen zu lassen. „Es ist widersinnig, ja es wäre ein Hohn gegen alle gesunde Vernunft, der Gesetzgebung auch nur irgend einen Anteil an dem Fortschritt zuzuschreiben oder von künftigen Gesetzgebern irgend eine Wohltat zu erwarten, ausgenommen die Wohltat, das abzuschaffen, was ihre Vorgänger verordnet."[3] Es fiel Buckle dabei nicht ein, dass dasjenige, was jetzt abgeschafft werden soll, einst geschaffen worden sein musste, wie auch das jetzt Geschaffene einst abgeschafft werden muss. Das verstand am besten Faust, als er sagte: Alles, was entsteht, ist wert, dass es zu Grunde geht.

Buckle formulierte seine Beziehung zur Staatsregierung folgendermassen: „Die Liebe zur Ausübung der Gewalt hat sich so allgemein gezeigt, dass keine Menschenklasse, die sie je besessen, ihren Missbrauch hat vermeiden können. Die Ordnung aufrecht zu erhalten, den Starken an der Unterdrückung des Schwachen zu hindern und eine gewisse Vorsorge für die öffentliche Gesundheit durch Vorsichtsmassregeln, dies sind die einzigen Dienste, die eine Regierung den Interessen der Zivilisation leisten kann."[4] Man sieht, es ist derselbe Standpunkt, den auch Herbert Spencer vertrat.

Nun muss Folgendes noch bemerkt werden. Buckle liess vom Anfange an, in der Geschichte — wie es übrigens auch in der Natur der Fall ist — neben den höhern Gesetzen auch untergeordnete wirken, die mit jenen „zusammentreffen und so ihre normale Tätig-

[1] Ludwig Feuerbach von Friedrich Engels (S. 14). * Kursiv unser.
[2] G. d. Z. (I, 1, 242). [3] Ibidem (247). [4] G. d. Z. (I, 1, 242).

keit stören."[1] Es ist klar, dass das Verhältnis zwischen der „Summe von Kenntnissen" und den menschlichen Handlungen Buckle als ein höheres soziales Gesetz aufgefasst hat. Dagegen soll der von der Staatsregierung ausgeübte Einfluss auf die Willensakte nur von untergeordnetem Charakter sein und also bloss vorübergehende Störungen in dem normalen Entwicklungsgang veranlassen können. Aber diese vorübergehend sein sollenden Störungen waren merkwürdigerweise von allzulanger Dauer. In der Tat, „die Wirkungen, welche durch politische Gesetzgebung auf die europäische Gesellschaft hervorgebracht worden sind", seien nach Buckle selbst nicht nur im ganzen Mittelalter tätig gewesen, sondern einige von ihnen seien noch jetzt selbst „in England tätig, und in einem oder dem anderen Lande könne man sie alle in vollem Gange finden".[2] Es scheint also, als ob die untergeordneten Gesetze die höhern beherrscht haben, die Magd ihre Herrin geerbt

Die Denker des XVIII. Jahrhunderts meinten, es gebe ein abstrakter, natürlicher Zustand der Gesellschaft, der nur jedes Mal von den realen historischen Zuständen gestört wird. Auch die klassische Oekonomie suchte abstrakte naturnotwendige Gesetze der Wirtschaft ohne deren historischen Charakter ins Auge zu fassen. Ebenso strebte der Historiker — aber noch mehr der Rationalist — Buckle ein supra-historisches Gesetz herauszufinden, dem die zu jeder gegebenen Epoche wirkenden historischen Gesetze sich unterordnen müssen. Auch der Unterschied, den er zwischen den höhern Gesetzen, welche in Aussereuropa wirken, und denjenigen, die in Europa tätig sind, gemacht hat, von ihm nicht als ein relativer, historischer Unterschied zwischen zwei Entwicklungsstadien des Menschengeschlechtes gedacht. Nein! Es sind zweierlei grundverschiedene Gesetze, denen die Menschen unterworfen seien, je nach dem sie das Glück oder das Unglück hatten, in diesem oder in jenem Erdteile geboren zu werden.

Aber — wie gesagt — auch die verschiedenen sozialen Phänomene eines und desselben Zeitalters sind von Buckle nicht in eine geschlossene zusammenhängende Einheit gebracht worden. Selbst solche zwei bedeutenden Phänomene des sozialen Seins, wie Politik und Recht, erscheinen als etwas Lokeres, Willkürliches. Auch dort, wo er hervorhob, dass die von ihm behandelte Gesetzgebung „zu dem Geiste der Zeit passte", konnte er es nicht unterlassen, uns

[1] Ibidem (27). [2] G. d. Z. (I, 1, 247).

darüber zu belehren, wie es gewesen wäre, hätte man das in Betracht kommende Gesetz früher oder später gegeben u. s. w.[1]

In Bezug auf die Zustände der Moral zu verschiedenen historischen Epochen sagte Buckle: „*Aus Ursachen, die wir nicht wissen*,* verändern sich die moralischen Eigenschaften ohne Zweifel fortdauernd, und bei dem einen Manne, vielleicht bei der einen Generation, wird ein Uebermass guter Absichten, bei der andern ein Uebermass von schlechten vorhanden sein."[2] Während Buckle hier nichts über die moralischen Aenderungen zu sagen wusste, so teilte er doch selbst in anderen Stellen mit, dass z. B. der Verbot des freien Handelns „Trunkenheit, Diebstähle und Ausschweifung" verbreitete.[3] Ebenso wären die Folgen der religiösen Verfolgungen „die Vermehrung der Heuchelei und des Meineids".[4] Soll man aber vielleicht zwischen den „moralischen Eigenschaften" und den „moralischen Handlungen" unterscheiden müssen? Während diese sich auf die gegebenen sozialen Zustände zurückführen lassen, sollen jene vielleicht als unerklärlich für jetzt oder auch für immer betrachtet werden?

Was nun die Religion anbelangt, so würde Buckle nur teilweise und in einem entgegengesetzten Sinne mit der Ansicht eines Ribot übereinstimmen. Dieser hatte ein Werk „Du rôle sociale des idées chrétiennes" mit folgenden Worten angefangen: „Deux peuples, qui n'adorent pas le même dieux, ne cultivent pas la terre de la même manière." Von einem so engen Zusammenhang zwischen dem Geist und der Materie des sozialen Organismus ist bei Buckle die Rede nicht gewesen. Er erklärte zwar die Religion als „die Wirkung" der ganzen „Zivilisation eines Volks", aber nur dann, wenn dies Volk „sich gänzlich selbst überlassen wäre".[5] Es kann also einem Volke eine Religion mit Erfolg aufgezwungen werden, die seiner Kultur fremd ist.

Will man genau nachsehen, so wird sich herausstellen, dass Buckle die zwei Seiten der Geschichte von zwei Prinzipien ableiten wollte. Es lässt sich dies in seinen Betrachtungen über die aussereuropäische Kultur wie auch in denjenigen über die europäische nachweisen.

Von den „ursprünglichen Ursachen der Zivilisation ist die Fruchtbarkeit des Bodens diejenige, welche „den grössten Einfluss ausübte".[6] Sie machte überhaupt die Entstehung der Zivilisation möglich, da sie eine gewisse „Ansammlung des Reichtums" begün-

[1] Vgl. G. d Z. (2, 301). * Kursiv unser. [2] Ibidem (I, 1, 241). [3] Ibidem (243)
[4] Ibidem. [5] G. d. Z. (I, 1, 218). [6] G. d. Z. (I, 1, 44).

stigte, „ohne welche weder Sinn noch Musse für die Erwerbung von Kenntnissen vorhanden sein kann“.[1] „Bei einem ganz unwissenden Volke“ wird jene „ganz und gar von der natürlichen Beschaffenheit seines Landes bestimmt“.[2] Nur dort, wo der Boden erstens besonders fruchtbar war,[3] und dann zweitens sich am leichtesten beherrschen liess,[4] „hat die Natur allen Stoff zum Reichtum vorbereitet“.[5] Dort war es auch, wo die „barbarischen Stämme zuerst zu einem gewissen Grade von Bildung kamen, eine nationale Literatur erzeugten und eine nationale Staatsverfassung organisierten“.[6]

Karl Marx und mit ihm auch die neuern Untersucher leugneten, dass die „absolute Fruchtbarkeit des Bodens“ die Entstehung des Kapitals begünstigt haben soll.[7] Zwar hob auch jener hervor, dass von allen Naturbedingungen „der natürliche Reichtum an Lebensmitteln also Bodenfruchtbarkeit, fischreiche Gewässer u. s. w.“ „in den Kulturanfängen“ „den Ausschlag gegeben hat“.[8] Aber die mächtigen Despotien in Aegypten und in Indien entstanden erst Dank der „Notwendigkeit, eine Naturkraft gesellschaftlich zu kontrollieren“.[9] Nur in diesem Sinne kann von der Wirkung der Beschaffenheit des Bodens, die in allen anderen Agrikultur-Ländern des Altertums, wo die bearbeitende Industrie noch wenig betrieben wurde, — eine bedeutende Rolle spielte, gesprochen werden.

Während aber — behauptete Buckle ferner — die „Fruchtbarkeit des Bodens“ die „Ansammlung des Reichtums“ beförderte,[10] so verhinderte sie dagegen einer mehr oder weniger gerechten „Einteilung“ desselben.[11] Durch den reichlichen Vorrat von Nahrungsmitteln wird die Zahl der Arbeiter immer im Steigen begriffen sein, die Norm des Arbeitslohns aber im Sinken.[12] Daher kommt es, dass die „grosse Mehrheit der Bewohner des schönsten Teils der Erde ununterbrochen in einem Zustand dauernder und unüberwindlicher Armut gehalten“ wurde.[13] Der Reichtum konzentrierte sich in den Händen der „oberen Klassen“, die also in „alleinigen Besitz eines der mächtigsten und bedeutendsten Mittel zur sozialen und politischen Macht“ kamen.[14] Folglich ist „eine Erörterung der Verteilung des Reichtums eine Erörterung der Machtverteilung und wirft als solche auf den Ursprung der sozialen und politischen Ungleichheit . . . ein bedeutendes Licht“.[15]

[1] G. d. Z. (I, 1, 38). [2] Ibidem. [3] Ibidem (40 u. f.). [4] Ibidem (93—94). [5] Ibidem (41). [6] Ibidem. [7] Kapital (1,536). [8] Ibidem (535). [9] Ibidem (536). [10] Ibidem (I, 1, 57). [11] Ibidem (46). [12] Ibidem (53). [13] Ibidem (101). [14] Ibidem (102). [15] Ibidem (46).

Nun wird die angedeutete Reichtums- und Machtverteilung unter den aussereuropäischen Kulturvölkern einen „stationären und konservativen Geist“ hervorrufen.[1] Dieser sei jedem Lande eigentümlich, indem die obern Klassen „die Gewalt ausschliesslich an sich gerissen haben“.[2] Das sozialpolitische „Symptom“ dieses Geistes zeigte sich in der „Einteilung eines Volkes in Kasten“, welche entweder „gesetzlich bestand“ oder wenigstens „anerkannte Sitte“[3] war. Das religiöse Symptom desselben Geistes zeigte sich in „der ungewöhnlichen Ehrfurcht für das Altertum und in dem Hasse gegen Neuerungen“.[4] Freilich streitet der übertriebene Respekt vor vergangenen Zeiten „mit aller Vernunft“, ist eine „Verdrehung der Wahrheit durch die Phantasie“. Aber das ist gerade „natürlich“ für die „Zeiten, wo der Verstand im Verhältnis untätig ist“.[5]

In der Tat, wie sollte sich in den aristokratischen Despotien eine Vernunftkultur entwickeln? Wer wird sie da kultivieren? Schon dadurch, dass „die grosse Masse des Volks von den nationalen Verbesserungen keinen Vorteil hatte“, musste „die Grundlage des Fortschritts sehr beschränkt und der Fortschritt selbst sehr unsicher“ werden.[6] Dann bestand diese Masse hauptsächlich von Bauern. Der Bauer ist aber von Hause aus „abergläubisch“, „weil er öfter und ernstlicher von Ereignissen betroffen wird, welche ihn die Unwissenheit der einen launisch und die der andern übernatürlich zu nennen lehrt“.[7] Es war bekanntlich auch die Meinung von Jean Jaques Rousseau gewesen, dass der Stadtmensch seinen Gott eben dadurch verlor, dass er vom Landleben, speziell vom Ackerbau und also von der Natur sich losgerissen hat.

Ueber der Bauernmasse erhoben sich der Klerus und der Adel. Aber der erstere „zog ja immer gegen die Wissenschaft zu Feld“, und „wir brauchen uns“ darüber nicht zu wundern. Der Geist der Untersuchung und des Experimentierens, den die Kleriker zu hemmen wünschten, war nicht nur ihren Vorurteilen zuwider, sondern auch ihrer Macht verderblich.[8] „Sitte und Geschäft machten“ diese „Menschenklasse“ „leichtgläubig“, ausserdem hatte sie „noch ein unmittelbares Interesse daran, die allgemeine Leichtgläubigkeit zu vermehren, denn auf diesem Grunde ruhte ihr eigenes Ansehen“.[9] Allerdings muss der Klerus durch die Ausübung seines „Handwerkes“ „abergläubisch“ gesinnt sein. Wird er doch immer wieder an die

[1] G. d. Z. (99). [2] Ibidem. [3] Ibidem. [4] Ibidem. [5] Ibidem (114).
[6] Ibidem (101—102). [7] Ibidem (327—28). [8] Ibidem (322). [9] Ibidem (266)

schwierigsten und geheimnisvollsten Lebensprobleme erinnert, immer wieder tauchen für seine Augen — wenn er solche hätte — die grossen unlösbaren Gegensätze des menschlichen Daseins, die unüberbrückbaren Klüfte innerhalb der menschlichen Seele.

Was nun die Adeligen anbelangt, so haben sie „instinktmässig die wohlbegründete Ueberzeugung, dass ihre Interessen mit denen der Priesterschaft verschwistert sind, und dass alles, was den einen schadet, auch den Fall der andern beschleunigen werde“.[1] Die Religion der Aristokratie wird durch „Pomp und Schaugepränge“ „in die Sinne fallen“, „höchstens die Künste begünstigen“, keineswegs aber die Wissenschaft.[2]

Das ist das Bild der aussereuropäischen Kultur, welches auf Grund verschiedener Stellen im Werke Buckles zusammengestellt wurde. Es wird aber niemand behaupten können, dass dies Bild etwa der Wirklichkeit entspreche. Gewiss ist hier der „abergläubische“, „phantastische“ und „wissenschaftliche“ Charakter dieser Kultur angegeben. Wo sind aber die grandiosen religiösen Systeme, welche bis auf den heutigen Tag die Menschen beherrschen und unterjochen? Wo sind die gewaltigen metaphysischen Systeme, die nie überragt wurden? Man sieht, das Bild ist jedenfalls etwas lückenhaft . . .

Dann fehlt es auch keineswegs an Widersprüchen. So hat z. B. die Aristokratie nicht bloss die Begriffe von Glanz und Pomp aufgestellt. Wie Buckle selbst zeigte, hat erst die Entstehung einer Klasse, die nicht arbeitet, die Entstehung der Wissenschaft ermöglicht.[3] Freilich werden die meisten „deren Mitglieder ihr Leben grösstenteils im Genuss von Vergnügen hinbringen, einige wenige jedoch mit der Erwerbung und Verbreitung von Kenntnissen“.[4]

Dass der Klerus eine lange Zeit gerade zu diesen wenigen gehört hatte, im grauen Altertum wie auch in jüngern Zeiten, ist allgemein bekannt und braucht nicht erst hier bewiesen zu werden. Nicht minder bekannt ist es, dass alles das, was bei Buckle unter dem Namen „Aberglauben“ figurierte, einmal Glaube und auch Wissen war, welches als Resultat einer langen Reihe von äusseren und inneren Erfahrungen einerseits, von mühseligem und tiefsinnigem Nachdenken andererseits, angesehen werden muss. Uebrigens machte Buckle selbst darauf aufmerksam, dass die „barbarischen Nationen“ sich zum Christentum bekehrten, weil die Missionare Kenntnisse sowohl

[1] G. d. Z. (I, 2, 309). [2] Ibidem (309–310). [3] Ibidem (I, 1, 9). [4] Ibidem.

als Frömmigkeit besassen und die Wilden mit der Gewohnheit des Denkens vertraut machten.[1]

Und nun gar der Ackerbau? Enthält er in sich wirklich gar keine „vernünftigen" Elemente? Wieder ist es kein anderer als Buckle selbst, der uns über diesen Punkt gerade das Umgekehrte berichtete: „Wenn sich die wandernden Stämme zum Ackerbau erheben, machen sie zum ersten Mal von einer Nahrung Gebrauch, die durch ihre eigene Tätigkeit nicht nur zum Vorschein kommt, sondern vollständig hervorgebracht wird. Was sie säen, das ernten sie auch. Der Vorrat, den sie brauchten, wird unmittelbar von ihnen beherrscht und ist handgreiflich die Frucht ihrer eigenen Arbeit. Sie können jetzt in die Zukunft schauen zwar nicht mit Gewissheit, aber doch mit unendlich mehr Zuversicht, als bei ihrem früheren ungewissern Erwerbe. Daraus entspringt ein dunkler Gedanke über die Stetigkeit der Vorgänge und zum ersten Male dämmert dem Geiste eine schwache Vorstellung von dem, was eine spätere Zeit die Gesetze der Natur nennt."[2]

Es scheint aber, als ob Buckle gefühlt habe, dass er eine Sünde — und zwar eine grosse — gegen das Gesetz des zureichenden Grundes begangen hat, indem man nach ihm annehmen müsste, dass es in der Folge unendlich mehr als im Grunde liege. Und daher soll nun ein zweites Prinzip als ein „Deus ex machina" zu Hülfe geholt werden. „Denn wie wir gesehen haben, dass Klima, Nahrung und Boden hauptsächlich die Ansammlung und die Verteilung des Reichtums beeinflussen, so werden wir finden, dass die Naturerscheinungen auf die Ansammlung und Verteilung des Gedankens einwirken. Im ersten Fall haben wir es mit den materiellen Interessen des Menschen zu tun, im zweiten mit seinem intellektuellen."[3] Man sieht, der Dualismus tritt hier ganz klar und unzweideutig hervor.

Die sozial-ökonomische wie auch die politische Struktur der aussereuropäischen Kulturvölker sollten letzten Endes von der „Fruchtbarkeit des Bodens" deduziert werden. Die geistige Kultur — könnte man meinen — müsse in der Geschichtsauffassung Buckles als ein naturnotwendiges Produkt des sozialen Milieus erscheinen. Wollte er doch uns zeigen, wie „die Natur vermittelst der sozialen und ökonomischen Organisation auf die Gemüter einwirkt". Nun sehen wir aber, dass der Zustand der Gemüter gerade vom direkten

[1] G. d Z. (22). [2] Ibidem (19). [3] Ibidem (102)

Einfluss der gewaltigen oder milden Naturerscheinungen erklärt wird. „Die Ansammlung und Verteilung des Gedankens“ muss also ihre Erklärung erst in den „Naturerscheinungen“ suchen, während dem ganzen Gedankengange Buckles nach dieselbe schon in der „Ansammlung und Verteilung des Reichtums“ enthalten sein soll. Dieser „Gedanke“ erschien aber allzugross und allzumächtig, um direkt aus den Reichtumsbeziehungen erklärt werden zu können, — es kommt darauf nicht an, ob er sich logisch rechtfertigen kann. Auf welche Weise drangen in die alten despotischen Monarchien die gewaltigen phantastischen Gedanken ein? Dank oder vielleicht trotz den überwältigenden und unterdrückenden Naturerscheinungen? Und was waren die orientalischen Despotien überhaupt etwas anderes als gewaltige phantastische Erscheinungen gewesen? Freilich Buckle liebte die Despotien nicht.

Der westeuropäische Boden war weniger günstig für die finster-genialen Despotien und nicht minder finster-genialen religiös-metaphysischen Systeme des Orients. Alle Versuche in dieser Richtung haben hier entweder gar keinen oder nur einen vorübergehenden Erfolg. Dagegen war dieser Boden am besten für bearbeitende Industrie und induktive Wissenschaft geeignet. Hier war es, wo Industrialismus und Intellektualismus mächtig erwuchsen. Buckle war ein eifriger Anbeter dieser beiden charakteristischen Erscheinungen der neuzeitlichen Stadtkultur. Nun aber musste die Frage aufgeworfen werden: In welcher Beziehung stehen die beiden zu einander?

Der Gedanke, dass sie beide auf ein Drittes reduziert werden sollen, welches an und für sich weder das eine noch das andere ist, — lag Buckle fern. Sollte also das eine die Wirkung des zweiten sein, — und welches dann? Oder aber wirken die beiden als zwei besondere Ursachen nebeneinander? Buckle hat angenommen, der Intellektualismus, die „Summe von Kenntnissen“, sei die dynamische Macht der europäischen Kultur. Freilich ist gegen diese Annahme oft Folgendes angewendet worden: Warum verbreitete sich die intellektualistische Richtung des Denkens gerade in Europa, nicht in einem anderen Erdteile? Und auch dort hauptsächlich in der mässigen Zone und zwar spät genug? Inwiefern aber diese Fragen sich auf den Raum beziehen, treffen sie keineswegs den Nagel auf den Kopf.

In der Tat, Buckle hat bereits genug nachgewiesen, wie die heissere Zone höchst ungünstig für die Entstehung und Verbreitung einer Vernunftkultur ist. In Spanien und Portugal sind die Naturerschei-

nungen so mächtig, dass sie ebenso wie in Asien und Afrika den Aberglauben befördern und die Vernunft der Phantasie unterjochen.[1] Nicht die „Fruchtbarkeit des Bodens“, sondern das kältere und mildere Klima macht die höheren Kulturformen notwendig. Nur ein solches Klima stachelt die menschliche Tatkraft zur Tätigkeit an. Die Ansammlung des Reichtums wird hier hauptsächlich „von der Anstrengung und Regelmässigkeit, womit die Arbeit geleistet wird“, abhängen.[2] Die Verteilung des Reichtums und also auch der Kenntnisse wird eine demokratische sein. Denn „die nötigen Lebensmittel sind in kalten Gegenden spärlicher als in heissen und sie sind nicht nur spärlicher, sondern man braucht sie auch mehr, so dass aus beiden Gründen dem Wachstum der Bevölkerung, aus deren Reihen der Arbeitsmarkt sich füllt, weniger Vorschub geleistet wird“.[3] Da aber die Zahl der Arbeiter nicht allzugross war, „wuchs der Lohn für die Arbeit und wurde die Verteilung des Reichtums mehr ausgeglichen, als dies in Gegenden möglich war, wo ein überschwänglicher Ueberfluss von Nahrungsmitteln das Wachstum der Bevölkerung anspornte“.[4]

Nun zeigt es sich aber, dass die vom Klima begünstigte ökonomische Entwicklung nicht der dominierende Faktor — wie man auf Grund der angeführten Stellen annehmen könnte — in der europäischen Kultur gewesen war. In Europa sollten ja „die Naturerscheinungen im Ganzen dahin zielen, die Phantasie zu beschränken, den Verstand hingegen kühl zu machen und so den Menschen mit Vertrauen auf seine eigenen Hülfsmittel zu erfüllen, und die Vermehrung seiner Kenntnisse zu erleichtern durch die Ermunterung jenes wissenschaftlichen Forschergeistes, der unaufhaltsam vordringt und von dem der Fortschritt in aller Zukunft abhängen muss“.[5]

Dann aber gehen Oekonomie und Wissenschaft, Industrialismus und Intellektualismus in einander über. „Wenn wir die Geschichte von Europa ganz im Allgemeinen nehmen und nur die erste Ursache seiner Ueberlegenheit über die andern Weltteile in Betracht ziehen, so müssen wir diese, *die Ueberwältigung der organischen und unorganischen Kräfte der Natur durch den Geist des Menschen* nennen.“[6] Es sind also in dieser Geschichtsauffassung zwei Strömungen zu unterscheiden, die nebeneinander parallel — freilich nicht immer — laufen, hie und da ineinander einmünden. Bewusst war Buckle ein

[1] Vergleiche G. d. Z. (II, 3—9). [2] Ibidem (I, 1, 38). [3] Ibidem (I, 1, 57). [4] Ibidem (55). [5] Ibidem (111—112). [6] Ibidem (130).

historischer Rationalist, nur halbbewusst vielleicht — ein historischer Oekonomist.

Nun wurden die Ursachen untersucht, welche die Abnahme der religiösen Verfolgungen und des kriegerischen Geistes hervorrufen, dieser „zwei ältesten, grössten, eingewurzeltsten und am meisten verbreiteten Uebel".[1] Mit andern Worten, die Ursachen des Uebergangs der mittelalterlichen feudal-katholischen Ordnung in die moderne bürgerlich-rationalistische. Aus der angestellten Untersuchung ergab sich für Buckle — freilich auch nicht für ihn allein — der Schluss, dass die angedeutete Abnahme „einzig und allein durch die Tätigkeit des menschlichen Verstandes und durch die Erfindungen und Entdeckungen, welche der Mensch im Lauf der Zeiten nach und nach gemacht hat",[2] bewirkt worden. Diese „Erfindungen und Entdeckungen" sind hauptsächlich, vielleicht ausschliesslich, folgende: „Die Erfindung des Schiesspulvers, die Entdeckungen in der Nationalökonomie und die Entdeckungen besserer Reise- und Transportmittel". Also einerseits technische Verbesserungen, andererseits die zum Bewusstsein gekommenen sozial-ökonomischen Gesetze.

Ferner aber zeigte es sich, dass die genannten „Entdeckungen und Erfindungen" freilich mitgewirkt und die allgemeine Bewegung „beschleunigt" haben, selbst aber doch nur ein Teil der allgemeinen Veränderung, die in der Gesellschaft stattfand, waren. Dieselbe bestand im Auftreten einer neuen sozialen Klasse auf der Bühne der Geschichte in Europa. Denn im Grunde genommen liegt die angedeutete *„Abnahme an der Zunahme der intellektuellen Klassen"*.[3] „Langsam, eine nach der anderen erheben sich die intellektuellen und friedlichen Klassen; zuerst werden sie von den Kriegern tief verachtet, dennoch fassen sie allmählich Boden, nehmen zu an Zahl und an Macht und schwächen bei jedem Zuwachs, den sie erhalten, den alten kriegerischen Geist, in den sich früher alle anderen Richtungen verloren haben."[4] Fragt man: Mit was eigentlich beschäftigen sich diese Klassen, die intellektuell und friedlich gestimmt sein sollen? So lautet die Antwort: „Handel, Verkehr, Manufakturen, Gesetze, Diplomatie, Literatur, Wissenschaft, Philosophie, alles dies war ursprünglich unbekannt und wurde dann zu einer besonderen Aufgabe für eine besondere Klasse".[5] „Die intellektuellen und friedlichen Klassen" bilden also letzten Endes nur *eine* „besondere Klasse". Dass

[1] G. d. Z. (191 und ferner). [2] Ibidem (I, 1, 191). [3] Ibidem (130). (Kursiv unser.) [4] Ibidem (165). [5] Ibidem.



hier vom Bürgertum die Rede ist, braucht nicht erst gesagt zu werden.

Die friedlich sein sollende Stimmung dieser Klasse wird aber nicht von der Vernunft, sondern von dem mehr oder weniger friedlichen Metier abgeleitet. „Selbst diejenigen Gruppen unter der angedeuteten Klasse, die behuf ihres Geschäftes, weniger friedlich sind, so sind sie doch allerdings dies natürlich mehr als Menschen, die nur mit dem Krieg zu tun haben und die in jedem neuen Kriege die Möglichkeit persönlicher Auszeichnung erblickten, von der sie im Frieden gänzlich ausgeschlossen sind.“[1] Man kann also sagen, der Kampf zwischen Mittelalter und Neuzeit sei vor allem ein Kampf zwischen zwei verschiedenen Systemen des Nahrungserwerbes gewesen.

Aber Buckle tat noch einen Schritt weiter. Die Vernunft selbst soll vom Metier abgeleitet werden. Es heisst: „Der Handwerker und jeder, der in städtischen Geschäften ein Gewerbe treibt, dessen Erfolg von seiner eigenen Geschicklichkeit abhängt, hat mit jenen unerklärten Erscheinungen, welche die Phantasie des Landbauers verwirren, nichts zu tun. Wer mit seiner Geschicklichkeit das rohe Material bearbeitet, wird offenbar weniger von jenen Vorfällen, die nicht in seiner Macht stehen, berührt, als wer den rohen Stoff ursprünglich anbaut. Sei es schönes Wetter oder sei es Regenwetter, er treibt sein Geschäft mit gleichem Erfolg und lernt sich ganz auf seine eigene Kraft und auf die Geschicklichkeit seiner Hände verlassen.[2]

Während nun im Westen Europas der kriegerische Geist längst überwunden worden sei, so sei derselbe im Osten noch mächtig genug. „Es sei aber klar, — meinte Buckle — dass Russland ein kriegerisches Land sei, nicht weil seine Bewohner unsittlich, sondern weil sie ununterrichtet seien. Der Fehler liege im Kopfe nicht im Herzen. Weil in Russland die Intelligenz des Volkes weniger ausgebildet sei, so fehlt es den intelligenten Klassen an Einfluss und habe die kriegerische Klasse die Oberhand.“ Russland sei also auf dem Wege der Zivilisation zurückgeblieben, weil seine Bewohner weniger „belehrt“ seien. Warum aber sind sie weniger „belehrt“? Ist dies etwa als ein Rassenfehler zu betrachten? Weit entfernt davon! Russland ist „unzivilisiert“, weil es sich noch auf einer „niedern Stufe der Gesellschaft“ befindet, wo es *„noch keine Mittelklasse“** gibt, „und darum haben die intellektuellen und friedlichen Klassen, die der Mittelklasse ihren Ursprung verdanken, noch keinen

[1] G. d. Z. [2] Ibidem (327—328). * Kursiv unser.

Boden".[1] Dann wird auch die folgende Aeusserung Custines in Bezug auf das genannte Land angeführt: „Les marchands, qui formeraient une classe moyenne, sont en si petit nombre qu'ils ne peuvent marquer dans l'état: d'ailleurs presque tous sont étrangers; . . . ou donc trouver cette classe moyenne qui fait la force des états?"[2]

So war es einmal auch unter anderem in Schottland. Das Volk schmachtete lange unter dem schweren Joche des Adels, da es *„an städtischem Geiste"** [3] fehlte, an *„Städtebewohnern und freien Bürgern"*,*[4] „die *in den meisten* europäischen Ländern die eifrigen und entschlossenen Gegner des Adels waren".[5] „Da es keine grossen Städte gab, so gab es auch keine Zuflucht für freie Stadtbürger und keine Möglichkeit, einen städtischen Geist zu erzeugen."[6] Erst später im 17. Jahrhundert wurden „Handelsleute und Einwohner von Städten ein hervorstechendes Element und ihr Ansehen trug viel dazu bei, die alten kriegerischen und anarchischen Sitten zu entkräften".[7] „Die Verbindung mit England, welche 1707 vollendet wurde,"[8] gab dem erwachten Handelsgeiste des Volkes „ein Feld der Tätigkeit" und brachte eine äusserst günstige Wirkung „auf die nationale Industrie" hervor.[9] Der neue „Handels- und Erwerbsgeist"[10] verdrängte die Aristokratie,[11] gegen die jener überhaupt gerichtet war, gewann auch dem „alten theologischen Geiste Boden ab und vollzog eine grosse Veränderung in den Sitten des Volkes wie auch in der Literatur".[12]

„Dieser Widerstreit zwischen dem Adels- und Handelsgeist liegt in der Natur der Dinge, und ist ein wesentlicher, wie sehr er auch in einzelnen Perioden verschleiert sein mag. *Deshalb hat die Geschichte des Handels eine philosophische Bedeutung für den Fortschritt der Gesellschaft,** ganz abgesehen von praktischen Richtungen."[13]

In Schottland waren die „induktiven Wissenschaften" nicht unter den Massen verbreitet, wie Buckle selbst vielmal wiederholte. Dennoch wurde der aristokratische Geist fast gänzlich, der theologische bedeutend genug überwunden. Wer hat das grosse Wunder vollbracht? „Der Handels- und Erwerbegeist!" Dagegen sollen die Ursachen, welche in „den meisten Teilen des Kontinents" zur Abschwächung der Aristokratie geführt haben, „gänzlich von dem Fortschritt der Wissenschaft abhängen, welche durch die Hebung des Einflusses der

---

[1] G. d. Z. (167). [2] Ibidem (N. 35). [3] Ibidem (II, 166). [4] Ibidem (168). [5] Ibidem. [6] Ibidem. [7] Ibidem (293). [8] Ibidem (304). [9] Ibidem (305). [10] Ibidem (303). [11] Ibidem (294). [12] Ibidem (308). * Kursiv unser. [13] Ibidem (303).

intellektuellen Klassen bloss erbliche und zufällige Auszeichnungen untergräbt und endlich über den Haufen werfen muss".[1] Wir wissen aber schon. dass unter Buckles „intellektuellen Klassen" im grossen und ganzen wiederum nichts anderes als das Bürgertum zu verstehen ist.

Nach dem gesagten scheint nun Folgendes klar zu sein. Buckle erblickte die Ursache des *„einzigen Fortschrittes, der ein wahrhaft wirksamer ist"* in der *einzig und allein in Europa entwickeltseinsollenden „Tatkraft des Menschen"*. Dann identifizierte er die letztere mit dem *„menschlichen Verstand"*. *Hinter diesen beiden Begriffen standen aber die eben so einzig und allein in Europa entstanden seinsollenden „zwei mächtigen und rührigen Klassen, deren Zweck wesentlich weltlich war, die intellektuelle und industrielle Klasse"*.[2] Buckle fand auch, dass in den meisten Teilen Europas diese beiden Klassen sich zu einer einzigen Klasse vereinigten. *Das Bürgertum repräsentiert also die „Tatkraft des Menschen" wie auch den „menschlichen Verstand."* Die „Fabrik- und Handelsleute" sind es, die sich durch eine „Energie" auszeichnen, „die ihrem Stande eigentümlich und bei ihm häufiger als in irgend einer andern Lage der Gesellschaft zu finden sei".[3]

Allerdings exploitiert die Bourgeoisie den „menschlichen Verstand" nicht weniger als die „Tatkraft des Menschen" und zwar die erstere noch mehr als die letztere. „Die Wissenschaft kostet den Kapitalisten überhaupt „nichts", sagte Karl Marx.[4] Wodurch aber diese Klasse in eine intellektuelle sich verwandelte? Das ist nicht einzusehen. „Dr. Ure selbst bejammerte die grobe Unbekanntschaft seiner lieben Maschinenexploitierenden Fabrikanten mit der Mechanik und Liebig weiss von der haarsträubenden Unwissenheit der englischen chemischen Fabrikanten in der Chemie zu erzählen".[5] Nicht weniger bitter klagte Buckle, dass in Schottland, *einem Lande kühner und unternehmender Kaufleute, gewitzigter Manufakturisten, weitsehender Geschäftsleute* und schlauer Handwerker", sich dennoch „in religiösen Dingen eine Kleinheit des Geistes, eine Unduldsamkeit der Gesinnung, eine Hitze des Temperaments und eine Sucht zum Verfolgen anderer"[6] bis auf den heutigen Tag erhalten habe. Man sieht also, dass „kapitalistische" Aneignung und „persönliche" Aneignung der Wissenschaft „ganz und gar disparate Dinge sind".[7]

Buckle charakterisierte die neue — intellektuell zu benennen seiende — soziale Richtung dadurch, dass „statt zu fragen" — wie

[1] G. d. Z. (295). [2] Ibidem (309). [3] Ibidem (312). [4] Kapital (1, 402).
[5] Ibidem (N. 108). [6] G. d. Z. (ibidem. Kursiv überall unser). [7] Kapital (ibidem).

es bei der „alten Aristokratie“ Sitte und Brauch gewesen war „wer des Mannes Vater sei, die Frage entstand, wie viel er besitzt“. Von den beiden Fragen — meinte dann der bürgerliche Demokrat — sei „die letzte die vernünftigste“. In der Tat — fügte er hinzu — „Reichtum sei ein reell substantielles Wesen“, während „Geburt nur ein Traum und ein Schatten sei“. Die moderne Vererbungstheorie belehrte uns dagegen, dass auch „Geburt“ weder „ein Traum“ noch „ein Schatten“, sondern ein wenigstens ebenso „reell substantielles Wesen“ wie „Reichtum“ ist. Dann aber wird die neue Richtung — von der Buckle sprach — allmählich von einer noch neuern verdrängt. Nach dieser wird nicht mehr gefragt: *Was man habe, sondern was man sei.*

---

7. Buckle, Comte und andere.

Buckle wollte den Entwicklungsgang des Menschengeschlechts vom Standpunkt des deterministischen Intellektualismus betrachtet wissen. Nicht der mechanischen Kausalität, sondern der logischen soll die sozial-historische Entwicklung unterworfen sein. Daher wäre er gegen die fatalistischen Schlüsse gewesen, welche man aus der Moralstatistik ziehen könnte. Schon vor ihm glaubte Quetelet behaupten zu können, dass gerade die moralstatistischen Beobachtungen uns überzeugen, dass Verbesserungen der menschlichen Schicksale möglich seien und zwar vermittelst vorgenommener Aenderungen der Gesellschaftsinstitutionen, Lebensgewohnheiten, Bildungszustände und überhaupt alles, was das Dasein der Menschen beeinflusst.[1] Ebenso behauptete Buckle, die Lehre von der Gesetzmässigkeit der Handlungen sei weder mit der Ansicht von der Vorherbestimmung, noch mit derjenigen von der Willensfreiheit zu identifizieren.[2] Allerdings steht die erstere Ansicht der angedeuteten Lehre näher als die letztere, da sie den Gedanken von der Notwendigkeit in sich enthält,[3] — ein Gedanke, der „die klare Auffassung des Gesetzes in sich schliesst, und dieser Begriff ist der höchste Punkt, den der menschliche Geist erreichen kann".[4]

Die soziale Gesetzgebung muss sich also den Gesetzen der sozialen Entwicklung unterordnen und sich nach ihnen richten. Will die Staatsregierung nach Willkür schalten und walten, als ob sie nicht von den historischen Gesetzen abhängig wäre, so müsse sie notwendigerweise nur Schaden anrichten. Nur aber gebe es Fälle, wo der Politiker aus gewissen Gründen das Recht und sogar die Pflicht hat, gegen die wissenschaftlich anerkannten Gesetze zu handeln. „So sagt der politische Oekonom, wenn er sich auf sein eigenes Fach beschränkt, mit gutem Recht, dass es ebenso absurd als schädlich sei, wenn eine Regierung es unternähme, dem Arbeiterstande Beschäftigung zu verschaffen. Diese Behauptung kann er als politischer Oekonom beweisen, und dennoch mag es trotz ihrer wissen-

[1] Sur l'homme (7). [2] G. d. Z. (I, 1, 16). [3] Ibidem (I, 2, 311). [4] Ibidem.

schaftlichen Wahrheit für eine Regierung praktisch richtig sein, das gerade Gegenteil zu tun. Für eine Regierung mag es richtig sein, die Beschäftigung zu beschaffen, wenn das Volk so unwissend ist, sie zu verlangen und zugleich die Macht hat, das Land in Anarchie zu stürzen, wenn die Forderung abgeschlagen wird.[1] Oder nehmen wir ein anderes Beispiel: „Aus der Wissenschaft der politischen Oekonomie geht hervor, dass es unrecht ist, den Armen beizustehen, denn nichts ist besser bewiesen, als dass die Unterstützung der Armut diese vermehrt, indem sie die Sorglosigkeit befördert. Aber trotzdem kommt das entgegengesetzte Prinzip des Mitleids ins Spiel und wird auf einige Gemüter mit solcher Stärke wirken, dass es ratsam wird für den, der so fühlt, Almosen zu geben, denn wenn er es nicht tut, würde ihm die Gewalt, welche er seiner Natur antut, mehr Schaden zufügen, als seine Mildtätigkeit den allgemeinen Interessen der Gesellschaft Nachteil zufügen könnte.“[2]

Buckle erlaubte also, gegen die Gesetze der politischen Oekonomie zu handeln und Almosen zu geben, allerdings — aus Mitleid mit den Almosengebern!! Die utilitaristisch-benthamische Moral kannte übrigens keine andere Art des Mitleides.

Der deterministische Intellektualismus ist aber kein neuer Standpunkt, es ist derjenige, der schon im Altertum von Sokrates vertreten gewesen war. Bekanntlich war es eines der Grundprinzipien der Moralphilosophie desselben, dass alle Handlungen von dem erreichten Grade des Wissens abhängig seien, je höher dieser Grad, desto tugendhafter werde die Handlung sein. Während aber hier bloss vom individuellen Wissen die Rede gewesen war, handelte es sich bei Buckle ausschliesslich vom allgemeinen Zustande des jeweilig vorhandenen Wissens. Dieser wollte keineswegs die Behauptung aufstellen, dass die Handlungen des Individuums von seiner individuellen Vernunft bestimmt werden. Er gab zu, dass „die Handlungen der Einzelnen bedeutende Einwirkung durch ihre moralischen Gefühle und Leidenschaften“ leiden.[3] Dann hob er auch hervor, dass die Menschen „schläfrig in ihrer friedlichen und ehrbaren Mittelmässigkeit ohne Schwierigkeit die laufenden Tagesmeinungen annehmen, untersuchen nichts, erregen keinen Anstoss, kein Erstaunen und halten sich nur eben auf gleicher Linie mit ihren Zeitgenossen.“[4] „Folgt“ aber „die ungeheure Mehrzahl allemal mit völliger Unter-

[1] G. d. Z. (II. 2, 425—26). [2] Ibidem. [3] Ibidem (I, 1, 145).
[4] Ibidem (152). [5] Ibidem (180).

würfigkeit dem Geiste ihrer Zeit“,[5] so ist doch *der Geist der Zeit* selbst *„nur ihre Wissenschaft und die Richtung, welche diese Wissenschaft nimmt“*.[1] Mit andern Worten, die Handlungen der Menschheit im grossen und ganzen genommen „werden der Masse der Kenntnisse, die sie besitzt, zur Regulierung überwiesen“.[2] Oder: „Die Totalität menschlicher Handlungen unter dem höchsten Gesichtspunkt wird durch die Totalität des menschlichen Wissens reguliert.“[3] Das wäre also das obere Gesetz der historischen Dynamik.

Allerdings vermisste Buckle in der Geschichte der aussereuropäischen Völker die Tätigkeit des intellektuellen Geistes. Er erblickte aber darin keine Ausnahme von dem von ihm konstruierten allgemeinen Gesetze. Denn waltete auch dort die unbewusste Natur, so geschah es doch vermittelst des Geistes, der noch unentwickelt, religiös-phantastisch war. Mit gleichem Rechte könnte man aber auch behaupten, die ganze Geschichte lasse sich einfach von der Religion ableiten, nur mit dem Unterschied, dass während in Aussereuropa die Religiosität vorwaltete, sei es in Europa die Irreligiosität, die den Ausschlag gebe. Dass dies eine nichtssagende Tautologie ist, — braucht nicht erst hervorgehoben zu werden.

Bekanntlich war es kein anderer als Aristoteles gewesen, der den sokratischen Intellektualismus verworfen hat, und zwar durch den Einwand, dass „Sokrates das Ethos und das Pathos übersehen habe“.[4] Vom Standpunkt des sozialen Intellektualismus ausgehend, könnte man gegen diesen Einwand folgendes bemerken: Ethos und Pathos seien zwar als Stoff — im aristotelischen Sinne des Wortes — selbständig, enthalten aber ihre Form von der immer wachsenden und also quantitativ wie auch qualitativ sich ändernden „Masse von Kenntnissen“.

Auch die von Karl Marx angedeutete, vielleicht auch schon von Proudhon geahnte, von spätern Forschern weiter entwickelte sozialtechnische Auffassung der Geschichte nimmt von der „Masse von Kenntnissen“ ihren Ausgangspunkt. Nur ist es hier ausschliesslich die Masse von speziell technischen Kenntnissen, die in Betracht kommt. Da aber nach Marx selbst die Entwicklung der Technik nicht jenseits des Bewusstseins liegt, so kann die gewöhnliche Bezeichnung dieser Geschichtsauffassung nicht als zutreffend angesehen werden. Man pflegte diese eben als historischer, oder ökonomischer Materialismus zu kennzeichnen. Das ökonomische Moment in der Geschichte

[1] G. d. Z. (180) (Kursiv unser). [2] Ibidem (I, 1, 195). [3] Ibidem (193).
[4] Die grosse Ethik (I, 1).

ist aber schon vor Marx hervorgehoben worden und folglich kann dies nicht als das Charakteristische in der Geschichtsauffassung desselben gelten. Dazu ist die ökonomische Betrachtungsweise auch nicht materialistisch im strengen Sinne des Wortes. Aber noch weniger ist die technische Auffassung materialistisch zu nennen. Eigentlich wird die Technik von uns als objektivierter und materialisierter Geist wahrgenommen.

Lazarus besprach „die Verkörperung des Geistes" und sagte: „In Büchern und Schriften aller Art, in Bau- und andern Denkmälern, in Kunstwerken und den Erzeugnissen des Gewerbefleisses, in den Werkzeugen (und den Werkzeugen zur Erzeugung der Werkzeuge), in den Verkehrsmitteln zu Lande und zu Wasser, auch in den Verkehrungen des Handels samt der Herstellung allgemeiner Tauschmittel, in den Waffen und Kriegsgeräten, in Spiel- und Kunstwerkzeugen, kurz, in der Herstellung von allen körperlichen Dingen zum realen oder symbolischen Gebrauch findet der objektive Geist eines Volkes seinen bleibenden Ausdruck."[1]

Es ist klar, dass der Mensch „alle körperlichen Dinge" vermittelst der „Werkzeuge", der Technik also, „herstellen" kann, auch „Bücher und Schriften" u. s. w. Selbst der Inhalt dieser letztern vor der Erfindung der Buchdruckerei, aller neuern Erfindungen überhaupt, war ein anderer, als nachdem diese gemacht worden sind. Und umgekehrt: Verschiedene Gedankensysteme fordern verschiedene Schriftsysteme.

Lazarus sah auch die Ursache der historischen Dynamik in der Evolution der Technik. Allein er unterschied gründlich zwischen dem Werkzeug und der Maschine. „Dort ist der wesentlichste Teil, die eigentliche Geschicklichkeit, durchaus persönlich und von geringer Perfektibilität, ja sogar von leicht möglicher Rückgängigkeit begleitet, hier ist in dem Dasein und in der Geschichte der Erfindungen Sporn und Methode des Fortschritts zugleich gegeben."[2] In der auf diese Stelle sich beziehenden Anmerkung fügte Lazarus hinzu: „Das Rätsel, dass die Chinesen, eines der sinnreichsten und geschicktesten Völker der Erde, in ihrer Kultur dennoch seit 3000 Jahren nur vereinzelte und nicht wesentlich eingreifende Fortschritte gemacht haben, scheint sich dadurch vollkommen zu lösen."[3]

Da nun Buckle alle „Erfindungen und Entdeckungen" als be-

[1] Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie (S. 45).

[2] Ibidem (S. 48). [3] Ibidem.

wusste Denkakte einzelner hervorragender Köpfe auffasste, so war es natürlich, dass er keine Unterschiede zwischen den technischen und den übrigen positiven Kenntnissen machte. Alle diese sind dazu geeignet, die Herrschaft des Menschen über die Natur zu vergrössern, und eben darin sah Buckle das Wesen und den Sinn der historischen Entwicklung. Unter der „Masse von Kenntnissen", welche die „Dynamik der Massen" verursachen soll, verstand Buckle ungefähr dasselbe, was Auguste Comte unter seiner „Philosophie positive" verstanden hat.

Während aber Buckle schon die Vergangenheit von den Kenntnissen ableiten wollte, meinte Comte, erst die Zukunft werde sich der positiven Philosophie unterwerfen; bis jetzt hingegen sollen ganz andere Prinzipien in der Geschichte vorherrschend gewesen sein. Hier liegt der Unterschied zwischen dem Ausgangspunkt Buckles einerseits und demjenigen Comtes andererseits. Von dieser Seite her kann von einer Gedankenverwandtschaft zwischen den beiden oder gar von einer Aneignung fremder Ideen seitens Buckles nicht die Rede sein. Bekanntlich wurde in England von Buckles Gegnern behauptet, dieser habe bloss Comtes Ideen verflacht. Unlängst sprach sich auch Bernheim in diesem Sinne aus. Er glaubte eben behaupten zu können, dass Buckles Geschichtsauffassung im Grunde genommen nur eine beschränkte und einseitige Wiederholung derjenigen Comtes sei.[1]

Nun hat aber Buckle seinen hier angedeuteten Gedankengang in dem vor uns liegenden Werke nicht durchgeführt. Schon die grosse, einige tausende von Jahren fortdauernde Periode der aussereuropäischen Geschichte konnte nicht ohne weiteres durch diesen Gedankengang mehr oder weniger genügend erklärt werden. Die Masse von den damals vorhanden gewesenen Kenntnissen wurde von Buckle als eine quantité négligée ganz und gar ausser acht gelassen. Die Faktoren, die da tätig gewesen wären, seien die naturbedingte sozialökonomische Organisation und die ebenfalls naturnotwendigen religiös-phantastischen Vorstellungen. Allerdings soll der ökonomische Faktor eine bedeutendere Rolle als der religiöse gespielt haben. Dagegen gehört nach Comtes Geschichtsauffassung die dominierende Rolle in der Geschichte bis ans Ende des Mittelalters der Idee an, früher der religiösen, dann der metaphysischen. Die Oekonomik soll

[1] **Siehe Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie (Leipzig 1904, S. 568).**

in der sozialen Welt weder der platonische Demiurgus noch der kantische Weltbaumeister gewesen sein, sondern ein Phänomen unter anderen Phänomenen. .

Comte war überhaupt weit davon entfernt, in der Nationalökonomie die Interpretation der Geschichte zu suchen. Buckle tadelte an seinem sonst von ihm sehr geehrten Vorgänger, er habe die politische Oekonomie vernachlässigt.[1] Auch Huth meinte, „dass Comte von der Volkswirtschaft nichts verstanden und sie sogar missachtete, während Buckles Hauptverdienst darin bestehe, dass er die Geschichte gerade durch Herstellung ihres Zusammenhanges mit der Volkswirtschaft und der Statistik zu einer Wissenschaft machte“.[2]

Selbstverständlich kann hier nicht untersucht werden, inwieweit Comte mit der politischen Oekonomie vertraut war. Eigentlich war der Standpunkt des französischen Positivisten hinsichtlich der verschiedenen Seiten des Volkslebens überhaupt, der Oekonomik insbesondere, der folgende. Er sagte: „Tout étude isolée des divers éléments sociaux est donc, par la nature de la science, profondément irrationelle, et doit demeurer essentiellement stérile, à l'exemple de notre économie politique, fût-elle même mieux cultivée.“[3] Allenfalls wird heutzutage Niemand bezweifeln, dass der damalige Zustand der Nationalökonomie als Wissenschaft wenig befriedigend war. Viele werden auch gerne zugeben, dass die Oekonomik überhaupt bloss ein Ingredient des sozialen Aggregats ist.

Was nun die neue europäische Geschichte anbelangt, so ist es klar, dass von den beiden Hauptfaktoren, dem Intellektualismus und dem Industrialismus, Buckle geneigt war, dem erstern die Hauptrolle zuzuteilen. Comte meinte dagegen, gerade in der neuen Geschichte sei die Oekonomik von ausschlaggebender Bedeutung. Er sagte: „Car il est assurement incontestable, que l'essor industriel des sociétés modernes devoit constituer leur premier contraste générale, et encore même aujourd'hui le plus décisif, envers celles de l'antiquité.“[4]

Buckle war Optimist genug in Bezug auf die neueuropäische bürgerliche Ordnung. Er sah in dieser das endlich gekommene Reich der Vernunft, welches die grossen Rationalisten des XVIII. Jahrhunderts verkündet haben. Comte sah weiter und tiefer, die dichten

[1] G. d. Z. (I, 1, 162, N. 24).
[2] Buckles Leben und Wirken etc. (S. 224).
[3] Cours de philosophie positive (T. 4, S. 255). [4] Ibidem (T. 6, S. 58).

Schatten der bürgerlichen Sonne konnten seinen Augen nicht entgehen. Das Reich der Vernunft erschien ihm als das Reich des ökonomischen Egoismus.

Allerdings war Buckle mit Comtes Schriften gut vertraut. In einem Brief an seinen Freund sagte er von „Comtes Werk“: „Ich habe aus mehreren Gründen eine besondere Vorliebe dafür und lasse es selbst bei mir nie frei umherliegen.“ [1] Dann hiess es schon in der ersten Note zu der „Geschichte der Zivilisation“ von der „philosophie positive“: „Obgleich ich von vielem in der Methode und den Folgerungen dieses grossen Werkes abweichen muss, so wäre es doch ungerecht, seine ausserordentlichen Verdienste zu verkennen.“ [2] In einer anderen Stelle wurde von demselben gesagt, dieses Werk sei „sehr tiefsinnig, aber wenig verstanden.“ [3]

An die angeführte Geschichtsauffassung Comtes erinnert die Behauptung eines Kritikers der Marx'schen Schrift: „Zur Kritik der politischen Oekonomie.“ Die Ansicht Marx — meinte dieser — dass „die ökonomische Struktur der Gesellschaft die reale Basis sei, worauf sich ein juristischer und politischer Ueberbau erhebe, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprächen“, dass „die Produktionsweise des materiellen Lebens den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt bedinge“, — „alles dies sei zwar richtig für die heutige Welt, wo die materiellen Interessen, aber weder für das Mittelalter, wo der Katholizismus, noch für Athen und Rom, wo die Politik herrschte.“ [4] Dass der ökonomische Faktor nicht immer der vorherrschende gewesen war, meinte unter anderen auch Balfort-Bax.[5] „Er gebe zu, dass in der Zivilisation das ökonomische Moment fast immer das Ausschlaggebende gewesen sei, in der vorgeschichtlichen Periode dagegen habe es auf den spekulativen Glauben weniger direkten Einfluss gehabt.“ [6]

Eduard Bernstein behauptete gegen diesen letzteren, es sei gerade umgekehrt der Fall. Während die Ideologie in spätern Zeiten eine grosse Macht ausübe, so sei es „gerade bei den vorgeschichtlichen Völkern die umgebende Natur die entschiedenste ökonomische Macht und als solche von grossem Einfluss auf ihr Denken und Fühlen.“ [7]

[1] Buckles Leben und Wirken etc. (S. 53).

[2] G. d. Z. (I, 1, 5). [3] Ibidem (53, N. 33).

[4] Das Kapital von Karl Marx (Hamburg, 1883, S. 51—52, N. 33).

[5] Sozialistische Monatshefte (Dezember 1897).

[6] Eduard Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie (Stuttgart, 1899, S. 11, Nr. 1). [7] Ibidem.

Man sieht, dass Bernstein ganz nahe dem von Buckle entwickelten Standpunkt steht. Freilich rückte jener die entschiedenen Einflüsse der Natur auf die soziale Oekonomik tief in die Vorgeschichte zurück. Dann ist auch die „Ideologie“, von der Bernstein spricht, ein umfassenderer Begriff, als Buckles „Masse von Kenntnissen.“

Näher aber als Bernstein zu Buckle, scheint Buckle zu Saint-Simon gestanden zu haben. Diese beiden verhalten sich gleich negierend zu den aussereuropäischen Kulturvölkern.[1] Beide wollen sie nur zwei soziale Typen in der Geschichte anerkennen und zwar den alten und mittelalterlichen militärischen und den neueuropäischen industriellen Typus. Dann standen sie auch beide dem erstern überhaupt, der feudalen Aristokratie insbesondere, äusserst feindselig gegenüber.[2] Ebenso leugnen sie beide gänzlich die Rolle der Staatsregierung in der Geschichte.[3] Dagegen werden sie beide nicht müde zu verkünden — freilich Saint-Simon früh genug, Buckle dagegen spät genug — dass die industrielle Ordnung und damit auch der heissersehnte soziale Messias gekommen seien. Dieselbe Anbetung der industriellen Klassen einerseits und der Naturwissenschaften anderseits zieht als Grundton durch die beiden Geschichtsauffassungen. Selbst die wissenschaftlichen Aufgaben, welche die zwei sich gestellt haben, sind dieselben. Sie gingen von der Naturwissenschaft aus, um eine dieser ebenbürtige soziale Wissenschaft zu schaffen.[4] Bei diesen wie bei jenem, wurden dann die letzten Ursachen der Politik in die Oekonomik verlegt.[5] Merkwürdig genug verfielen sie auch beide hinsichtlich der neuen europäischen Geschichte in denselben Zauberkreis. Einerseits soll die Hauptrolle dem Industrialismus und dessen Repräsentanten, den Fabrikanten und Unternehmern, angehören, anderseits aber dem Intellektualismus und den Männern der Wissenschaft.[6]

Dann blieb auch von beiden die gähnende Kluft in der modernen Gesellschaft fast unbemerkbar.[7] Allerdings schrieb Saint-Simon bevor

---

[1] Siehe: Lettres d'un haitant de Genève à ses contemporains. (Genève, 1802). [2] Vergleiche „Le politique“ vom Jahre 1819. [3] Vergleiche besonders die bekannte „Parabole“. [4] Saint-Simon bezeichnete die neue Richtung, zu der er gestrebt hat, als die „physisch-politische“ (vergleiche „Oeuvres de Saint-Simon, précédés de fragment de l'histoire de sa vie, écrire par lui-même“, Paris, 1832. [5] S. „Vues sur la propriété et le legislation“ (Oeuvres de Saint-Simon, Paris, 1832). [6] Dieser Widerspruch tritt uns besonders entgegen im zweiten Brief der „Lettres d'un habitant de Genève à ses contemparains“ (Genève, 1802). [7] S. Lorenz Stein: Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich“ (Leipzig, 1858, S. 146).

der Sturm in Lyon losging. Buckle dagegen nach dem die Chartisten-Bewegung durch eine bedeutende Aderlassung zur Ruhe gebracht wurde. Dennoch war es der grosse Schwärmer gewesen, der hie und da schon zu seiner Zeit das zu erblicken vermochte, was den Augen des spätern Historikers entging. Nicht selten fasste auch der Erstere die theoretischen und praktischen Probleme des sozialen Lebens mit einer besondern Tiefe auf. Während Comte die theoretische Tiefsinnigkeit seines Meisters geerbt zu haben scheint, sollen die eigentlichen Saint-Simonisten von diesem die praktische Weitsichtigkeit übernommen haben.

Herbert Spencer teilte mit Buckle den Gedanken, der sich — wie es oben angedeutet wurde — schon bei Saint-Simon vorfindet, — dass es zwei soziale Typen gebe, der militärische und der industrielle Typus, der auch der friedliche sei. Letourneau, der dem modernen kapitalistischen Staat unfreundlich gegenüber steht, ohne es zu wagen, die Schranken desselben zu überschreiten, wirft gegen diese Einteilung ein, dass in Wirklichkeit die industriellen Völker nicht minder als alle übrigen kriegerisch gesinnt seien. Als Beispiel führte er unter anderm die Phönizier an, welche immer Kämpfe geführt haben, um sich neue Märkte für den Absatz ihrer Waren zu verschaffen.[1] Er konnte übrigens auch auf die bekannte Tatsache hinweisen, dass selbst im neuen Europa zu diesem Zwecke nicht wenig gekämpft wird. Allerdings muss es — wenn auch nicht ohne Beschränkungen — zugegeben werden, dass John Stuart Mill nicht ganz Unrecht hatte, wenn er behauptete, dass „der Handelsgeist“, welcher „in einer gewissen Periode der europäischen Gesellschaft“ — übrigens nicht hier allein — die „Hauptursache“ des Krieges gewesen wäre, jetzt für denselben „eines der stärksten Hindernisse“ sei.[2] Uebertrieben dagegen ist die Aeusserung Buckles, „dass der Handelsgeist, der früher oft kriegerisch wäre, jetzt unwandelbar friedlich sei.“[3]

Die Ursache dieser Umwandlung wollte Buckle vor allem in der gewonnenen Einsicht in die richtigen Interessen des Handels sehen, in der — hauptsächlich von Adam Smith gemachten — Entdeckung der Prinzipien, „welche unsere Handelsverhältnisse mit fremden Ländern regeln müssen“,[4] deren Folge die Einführung der Handelsfreiheit war. Die letztere erschien in Buckles Augen — wie

[1] L'évolution de la propriété (C. XII., 1). [2] Politique économie (1849, II, 221). [3] G. d. Z. (I, 1, 186). [4] Ibidem (I, 1, 187).

in den Augen aller liberalen Demokraten — als das höchste Gut auf Erden, immer wieder liess er sich von derselben begeistern, wie auch vom „grossen Werke“[1] Adam Smiths, in dem „die alte Theorie vom Schutz des Handels fast in allen Zweigen zerstört“ wurde.[2] Seine Begeisterung war so gross, dass er mit Pathos ausrief: „So beherrschen grosse Denker die Angelegenheiten der Menschen und bestimmen durch ihre Entdeckungen den Entwicklungsgang der Nationen“.[2]

In ruhigen Minuten blieb es aber für Buckle kein Geheimnis, dass die angedeutete grosse, ja menschenbeglückende Entdeckung den Handelsleuten schon längst bevor sie der Oekonomist machte, sehr gut bekannt gewesen war. Ein zuverlässiges Zeugnis dafür gibt uns der ehemals — hie und da auch heutzutage — von diesen Leuten viel praktizierte Schleichhandel, „ohne dem der Handel nicht bestehen“[3] konnte. Buckle wusste dies sehr gut, er wusste auch, dass im XVIII. Jahrhundert nicht allein die politische Oekonomie mit Adam Smith an der Spitze mit dem alten Schutzsystem gekämpft hat. Unter anderm hat er bei Lemonteu ausgelesen, „dass im Anfange des XVIII. Jahrhunderts der Schleichhandel ganz offen zum Geschäft gemacht wurde, dass ganze Kompagnien Kavallerie ihre Fahnen verliessen, um sich diesem populären Kriege gegen den Fiskus anzuschliessen“. [4]

Manchmal trieb Buckle seinen Intellektualismus noch weiter als an der angeführten Stelle. So sprach er von der zur Zeit des russisch-türkischen Krieges (in den 50. Jahren des verflossenen Jahrhunderts) vollzogenen Vereinigung zwischen Frankreich und England und fügte enthusiastisch hinzu: „Jetzt ist der Fortschritt eingetreten, dass diese beiden Völker ihre frühere läppische und gereizte Eifersüchtelei bei Seite gelegt, sich zu einem gemeinsamen Zweck vereinigt und das Schwert gezogen haben nicht mit selbstsüchtigen Absichten, sondern um die zivilisierte Welt gegen die Einfälle eines barbarischen Feindes zu beschützen.“ [5]

Diese Tirade erinnert an die berüchtigte Fabel von der gelben Gefahr, welche den Zarismus veranlasst haben soll, den russisch-japanischen Krieg zu provozieren. Dann wird es auch nicht leicht sein, die angeführte Aeusserung Buckles mit seinem Grundprinzip — nach welchem die Wirkung von „moralischen Gefühlen“ im grossen

[1] G. d. Z. (182). [2] Ibidem (184). [3] Ibidem (I, 1. 239, N. 40).
[4] Ibidem (241, N. 43). [5] Ibidem (I, 1, 166).

und ganzen der menschlichen Angelegenheiten nirgends zum Vorschein" komme" [1] — in Einklang zu bringen. Eine derartige Tat, wie die uneigennützig sein sollende Verteidigung der zivilisierten Welt, ist ja edelmütig genug und ebenso bedeutungsvoll für die „menschlichen Angelegenheiten". Da zumal diese Tat hauptsächlich von den Staatsregierungen ausgegangen ist, was soll man von einem andern Grundprinzip Buckles denken, nach welchem die Handlungen der Staatsregierungen immer und überall eigennützig und schadenbringend seien? Und ferner, vom Standpunkt der angeführten Tirade, wie wären dann die später stattgefundenen Kriege zu erklären, die zwischen Oesterreich und Italien, Deutschland und Frankreich, England und Transvaal u. dg. m?

Trotz den angedeuteten Widersprüchen und Inkonsequenzen im Werke Buckles wie auch anderen unangedeuteten Voreingenommenheiten und Einseitigkeiten wurde dasselbe von verschiedenen auch in mancher Hinsicht entgegengesetzten Seiten hoch veranschlagt. So nannte es Lazarus ein „verdienstvolles Werk".[2] Prof. L. Stein erblickte sogar in diesem einen „genialen Versuch", die sozialen Erscheinungen historisch aufzufassen.[3] Auch Eugen Dühring spricht mit grosser Achtung vom „englischen Historiker, der ein gewisses Mass philosophischen Geistes mit positivistischen Forschungen der Tatsachen verbunden hat, was in seiner Art originell, ja man kann sagen schöpferisch" ist.[4]

Was dagegen Nietzsche und die von ihm Inspirierten vom „Falle Buckles" denken, ist leicht zu begreifen. Aber selbst Buckles Landes- und — in vielen bedeutenden Punkten — auch Gesinnungsgenossen standen seine Lebenswerk pessimistisch gegenüber.

Hyxley sagte, als er Buckles unsichere Gangweise gewahr wurde, er sei ein „top-heavy", und Herbert Spencer fügte hinzu, dass dies auch psychisch zutreffend sei.[5] „Buckle" — sagte er — „hätte mehr Material angezogen, als er zu bearbeiten vermochte, und er erlag der Fülle des Stoffes".[6] Und Darwin äusserte sich folgendermassen: „Meiner Meinung nach wäre dies Buch interessant, auch habe ich es

[1] G. d. Z. (195).
[2] Ueber die Ideen in der Geschichte (Berlin 1865, S. 81).
[3] Die soziale Frage etc. (S. 451).
[4] Kritische Geschichte der Philosophie (Berlin 1883, S. 341)
[5] Spencers «Autobiographie» (d. Ueb. von Ludwig und Helena Stein, II, 12).
[6] Ibidem.

zweimal gelesen; ich bezweifle aber, das seine Verallgemeinerungen irgend welchen Wert haben".[1]

Soll man auch von diesen „Verallgemeinerungen" eine günstigere Meinung als der grosse Biologe haben, so wird man dennoch zugeben müssen, dass dieselben nicht das sein können, was Buckle an ihnen sehen wollte, namentlich historische Gesetze. In der Tat, die Naturbedingungen der Geschichte, von denen vor allem das Stationäre in der Menschenkultur abzuleiten sei, sind eben nur Naturbedingungen, keineswegs aber Naturgesetze, denen die Geschichte unterworfen sein soll.

Ferner meinte Buckle, die letzte und tiefste Ursache der sozialhistorischen Dynamik liege in dem Wachstum der „Masse von Kenntnissen". Auf welche Weise vollzieht sich aber dieses Wachstum? Kennen wir etwa die Gesetze, denen es unterliegt? Keine Spur davon! Das Wachstum der Wissenschaft hänge vom Auftreten grosser Denker ab. Warum aber treten die grossen Denker in einer gegebenen Epoche auf, nicht früher oder später? Welche Umstände riefen diese merkwürdige Erscheinung hervor? „Umstände, die noch ein Geheimnis sind"[2] — lautete Buckles Antwort.

Die Geschichtsauffassung, welche uns Buckle gab, ist aber ebensowenig materialistisch wie diejenige, die wir bei Marx und Engels finden. Die erstere kann auch nicht als eine monistische betrachtet werden, trotzdem sie dazu strebte. Die innere Spaltung ist augenfällig. Ueberall ist es der Dualismus von Natur und Mensch, Materie und Geist, Masse und Held, der uns entgegentritt. Diese sind empirisch genommen grundverschiedene einander entgegengesetzte Prinzipien. Buckle war Empiriker und liess die empirischen Gegensätze als solche gelten.

Aber auch diejenigen Denker, welche in philosophischer Hinsicht monistisch gedacht, oder wenigstens, so zu denken geglaubt haben, sind über den soziologischen Widerspruch zwischen Held und Masse weder hinausgekommen noch auch hinausgewollt. Buckle sah den historischen Helden in dem Mann der Wissenschaft, während die französischen Materialisten jenen im „schlauen Priester" „le fabricateur de la divinité" erblickten. Dagegen meinte Bruno Bauer und nach ihm Peter Lawroff, das kritisch denkende Individuum sei das Bewegungsprinzip der Menschengesellschaft. Ebenso liessen Nordau, teil-

[1] Leben und Briefe von Charles Darwin (d. Ue., Stuttgart 1867, S. 67).
[2] G. d. Z. (I, 1, 221).

weise auch Michajlowskij den Helden die Geschichte machen. Nietzsche und Brandes finden das Ziel und den Sinn der Menschengeschichte in der Herausbildung von Uebermenschen. In Hegels Geschichtsphilosophie endlich tritt das grosse Individuum auf als Träger des objektiven Geistes.

Fichte und dann ganz besonders Carlyle trieben die Antinomie Held und Masse an die Spitze. — nur aber wurde von diesen beiden der Held im grossen Masstabe gedacht, nicht — etwa wie bei Buckle — als ein schlichter Mann der Wissenschaft. Aber wie dieser immer wieder daran erinnerte, dass, wäre der epochemachende Denker in einer anderen Zeit gekommen, er keine Nachfolger gefunden hätte, ebenso wurde auch Carlyle nicht müde mit seinem Zeloteneifer wie auch Wiederholungsgabe seinen Lesern einzuschärfen, dass das Wort des Helden auf fruchtbaren Boden fallen müsse, um Früchte tragen zu können, sonst komme der Held und gehe, ohne dass es jemand erfahre.[1]

Fichte und Carlyle einerseits, Marx und Buckle andererseits waren zugleich Anhänger der Philosophie der Tat.[2] Der Fundamentalsatz dieser Philosophie ist das Wort des Dichters: Im Anfang war die Tat. Nicht aber das moralische Moment in der Tat, wenigstens nicht dies allein, war es, von dem Göthe gesprochen hat, sondern vor allem das praktische, das auf die Aussenwelt gerichtete Handeln überhaupt. Dies war es auch, von dem Marx und Buckle ausgingen. Dagegen kommt es bei Fichte und nicht minder bei Carlyle einzig und allein auf das innere Moment, auf die moralische Wertschätzung der Handlung an.

Die grosse praktische Tat, die bedeutende Erfindung oder Entdeckung, mag sie auch die Schöpfung eines Genius sein, so übt sie doch ihren Einfluss auf die Menschheit aus nicht etwa vermittelst ihres individuellen Charakters. Dagegen ist die grosse moralische Tat mit der konkreten Persönlichkeit, von der sie ausgeht, aufs Engste verbunden und gerade dadurch vermag sie die Menschen zu beherrschen, zur Nachahmung anzuspornen, selbst dann, wo der Urheber längst von der historischen Bühne verschwunden ist. Die Idee eines Neuton-Kultus ist vielleicht die am meisten verschrobene

[1] Vergleiche Past and Present (S. 182), wo dieser Gedanke durch eine mohamedanische Legende besonders klar erläutert wurde.

[2] Professor Ludwig Stein (Der soziale Optimismus, Jena 1905, S. 11) nennt Fichte „den Begründer einer „Philosophie der Arbeit".

in Saint-Simons Ideenkreis, während der Kultus moralisch wirkender Persönlichkeiten bis auf den heutigen Tag fortdauert. Buckle wollte die Schwäche der moralischen Handlungen darin sehen, dass sie von dem Einzelnen ausgehend, mit ihm lebe und mit ihm sich auch auslebe.[1] Aber eben dies letztere scheint durchaus falsch zu sein. Die moralische Tat vergeht nicht mit dem sie ins Leben rufenden grossen Individuum, sondern überwältigt durch einen veranlassten Kultus eine ganze Reihe von Geschlechtern. Das war eben der Kultus des Genius, den Carlyle als das aller bedeutendste alles erklärende Moment in der Geschichte betrachtete.

Carlyle gab zwar mit Comte zu, dass die Triebfeder der bürgerlichen Gesellschaft die Oekonomik ist.[2] Er nahm auch ebenso wie Buckle an, dass jene die Geburt oder die Missgeburt des skeptischen Geistes ist.[3] Die moderne Massenkultur schien ihm aber nur ein momentaner Sündefall im Leben der Menschheit zu sein, die nun ihren Erlöser erwarten muss, um wieder ein der Anbetung würdiges Objekt zu erhalten. Carlyle war ein guter Psychologe, er kannte die Knechten-Natur der Menschenseele. Meint doch auch Maeterlink, der Hund sei gottbegnadigt, da er im Menschen seinen ewigen Gott fand, während der Mensch auf immer verdammt sei, im beständigen Nachsuchen nach einem Gotte herumzulaufen.

Ist der Mensch ein Gott oder ein Knecht Gottes? — Das ist das gewaltige Problem, vor dem die moderne Menschheit nun dicht stehen geblieben ist. Der historische Mensch ist ohne Gott undenkbar, er war ganz und gar Gottesknecht und als solcher wurde er zum Weltüberwinder, gestützt auf das Obere verknechtete er — und zwar mit aller Grausamkeit einer echten und rechten Knechten-

[1] G. d. Z. (I, 1, 155).

[2] Vergleiche Hensels Carlyle-Monographie (S. 142), wo auf Carlyles „Versuch“ nachgewiesen wird, die französische Revolution, also „das grösste Ereignis der neueren Geschichte fast ausschliesslich aus ökonomischen und sozialen Zuständen zu begreifen“. Hensel meinte darin eine „Abkehr“ Carlyles „von seiner früheren ausschliesslich literarischen Richtung“ zu erblicken. Im Grunde genommen war gerade der Grundgedanke in Carlyles Geschichtsauffassung, auf den er immer wieder zurückkam, der, dass in der bürgerlichen Gesellschaft alle geistigen Faktoren zurückweichen, um dem Gott Mammon alle Plätze zu räumen. In „Past and Present“, wie auch in den anderen Schriften, tritt dieser Gedanke nur allzuoft uns entgegen.

[3] Vergleiche „Ueber Helden, Heldenverehrung und das Heldentümliche in der Geschichte“ (d. Ueb., S. 215).

Seele — alles Untere. Nun will der Knecht frei werden, nicht einen Uebermenschen will er über sich haben, — den hatte er immer gehabt, nun mag er ihn nicht mehr, — selbst soll er Uebermensch und Selbstzweck werden. Verhängnisvoll ist der grosse Kampf um die neue Emanzipation: Der Kampf mit Gott, die Emanzipation von Gott.

„Geht“ schon „die Welt aus den Fugen, wenn ein Knecht König wird“, — was geschähe nun einmal, wenn ein Knecht Gott würde? . . .








B23
B4
v.43-50
181031

